الدكتور جمال المرزوقي

الفلسفة الإسلامية

بين الندية والتبعية

دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع

الدكتور جمال المرزوقي

الفلسفة الإسلامية

بين الندية والتبعية



الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

تقديم :

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه، وبعد:

فنعترف - بداية - أنه ليس كل ما يأتينا من الغرب شرا ومؤامرة، ولا أحد ينكر أن لدى الغربيين العديد من "القيم العلمية" الجديرة بالاحترام والاقتداء، من الانضباط إلى الإتقان وحسن الإدارة واحترام الوقت، ولكن كل هذه النجاحات الغربية فى كفة وفشلهم الذريع فى الجانب الاجتماعى والإنسانى فى كفة أخرى. ومن المدهش أن عملية النقل والتقليد للغرب فى بلادنا تركز على اقتباس القيم الاجتماعية التى هى أفشل ما عنده وأسوأ ما أنجز، الأمر الذى جعل عملية الاقتباس فى هذه الحالة تصب فى خانة الخصم من رصيدنا، لا الإضافة إليه.

وكانت النتيجة أن فقدنا ثقتنا بأنفسنا، واستهوتنا مظاهر التقدم المادى فى العالم الغربى، وانبهرنا بأشكال البذخ والترف التى نشاهدها، وتبيعها لنا محطات التليفزيون الأجنبية، فطمحنا أن نكون مثلهم إذا ما حاكيناهم فيما يقولون ويكتبون.

والمشكلة التى تكمن وراء الخلل فى بنياننا القيمى، وبالتالى وراء تآكل أو انقراض العديد من القيم الإيجابية فى مجتمعاتنا، ليس الغرب مصدرها، ومن ثم ينبغى ألا نتوجه إليه باللوم أو الاتهام، مشكلة مجتمعاتنا الإسلامية تكمن فيما تعانيه من هزيمة حضارية، أفرزت حالة من الانبهار بكل ما عندهم، والازدراء بكل ما عندنا، وفى حالة كهذه يصبح الغرب نموذجا ويغدو "اللحاق به" هدفا ومقصدا، وأصبحنا نعالج أمراض المجتمع من "صيدلية الآخر" على حد تعبير مفكر الجزائر الكبير مالك بن نبى.

ولست من أنصار الانغلاق والانكماش حول الذات، ولست من المتعصبين ضد الأجانب أو دعاة التخوف من الغرباء، وأرى ضرورة الانفتاح الدائم على كل الشعوب وتبادل الخبرات والمعارف، ولكن الفارق كبير بين الانفتاح والانصياع، بين الندية والتبعية، بين الاعتزاز والثقة بالذات وإيجابية الانتماء والحمية للدين والوطن والتربة، وبين الذوبان والتلاشى فى الآخر.

والتحدى المصيرى الذى تواجهه مجتمعاتنا الإسلامية، وخاصة الشباب، يتلخص فى السؤال: كيف يمكن التعامل مع ظاهرة "العولمة" دون انطواء على الذات، وفى الوقت نفسه دون "تهميش" أو "ذوبان فى الآخرين"، وليس خافيا علينا أن "العولمة" تهدف إلى الهيمنة والسيطرة من قبل الآخر المتقدم، ووفق منطق الغرب الأمريكى على وجه الخصوص، ونحن مطالبون بالدفاع عن هوياتنا وخصوصيتنا إبتداء من الثقافة إلى الاقتصاد ضد مخططى "الهيمنة على العالم" وتفريغه من "المعنى".

وليس خاف علينا أيضا، أن الاستعمار اليوم أصبح استعمارا اقتصاديا وثقافيا وفكريا ولغويا أيضا، وكم من دولة مستقلة فى الظاهر، ولكنها فى الحقيقة مجرد "دمى" تحركها الأصابع الأجنبية من خلف الستار، وصل بها الحال إلى حد إهمال لغتها وقبلها دينها وحضارتها وثقافتها، لأن أفرادها غارقون فى بحر التشبه والتقليد والتشويه وهذا كله يؤدى إلى تلاشى هويتنا وشخصيتنا وكياننا.

وفى كتابه "أمريكا طليعة الانحطاط" يحلم "روجيه جارودى" بالقضاء على هذه الهيمنة الاقتصادية والاعتداءات الثقافية، يقول: أن السياسة الوحيدة العتى لها مستقبل هى السياسة التى تجد حلا لمشكلاتها الرئيسية وهى البطالة والهجرة والجوع والتهميش فى العالم، مع كل نتائج تلك

المشكلات أخلاقيا وثقافيا ٠ والتنمية على الطريقة الغربية - والكلام ما زال لجارودى - لن تحل شيئا من مشكلاتنا الحيوية، فهى تقوم على الإنتاج أكثر وأكثر، وبأقصى سرعة لأى شيء، مفيدا وغير مفيد أو مضر أو حتى قاتل (كالمخدرات والسلاح)، وزيادة الإنتاج هذه لم تكن بذات فائدة لمجموع الإنسانية، بل أفادت مالكى وسائل الإنتاج وحدهم، الأمر الذى جعلنا نعيش فى عالم محطم بين الشمال والجنوب، بين الذين يملكون والذين لا يملكون، وإليك طرفا من إحصائية يظهر مدى اتساع الفجوة بين الشمال والجنوب ٠

يسيطر ٢٠% من سكان العالم على ٨٠% من موارد العالم الطبيعية،
يسيطر ٢٠% من الأغنياء فى العالم على ٨٣% من الدخل العالمى،
بينما يملك ٢٠% من الفقراء ٥, ١% فقط ٠

ونتيجة لهذا الحطام يموت ٤٠ ألفا من البشر كل يوم من الجوع أو سوء التغذية، والفجوة تزداد اتساعا ٠ أضف إلى ذلك أن هؤلاء المدافعين عن حقوق الإنسان، إلى جوار جرائمهم ضد الإنسانية، يسجلون الأرقام القياسية العالمية فى تعاطى المخدرات، وانتحار المراهقين وعدد الجرائم والفساد، وعلى الرغم من الانتعاش غير العادى للاقتصاد الأمريكى بصورة لم يسبق لها مثيل منذ ثلاثين عاما، فإن دراسة أمريكية أكدت وجود ٣٥ مليون أمريكى تقريبا ينامون جوعى لعجزهم عن تدبير نفقات الطعام، والكثير من الجائعين فى أمريكا من الأطفال الصغار الذين يعجز ذووهم عن تدبير تكاليف إطعامهم ٠

وهذا الكتاب (فكرنا الإسلامى وثقافة الآخر) يطرح بعض الرؤى التى قدمها مفكرونا فى حوارهم مع ثقافة الآخر، أملا فى الوصول إلى كيفية يمكن بها التعامل مع هذه الثقافة، أو إن شئت قلت مع "العولمة"، دون "انطواء على الذات"، وفى الوقت نفسه دون "تهميش" ودون "ذوبان فى

الآخرين"، كيفية تبرز مفردات الاعتزاز والثقة بـــالذات وإيجابيـــة الانتمـــاء والحمية للدين والوطن والتربة.

وأنت واجد فى فكرنا الإسلامى، أكثر من رؤية قدمت لنا "نموذجـــا" لكيفية التحاور مع ثقافة الآخر، فـــهذا، علـــى سـبيل المثـــال، الكنـــدى (ت ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م)، أول فيلسوف عربى سواء بالمعنى العرقـــى الخـــاص أو بالمعنى الثقافى العام، انفتح على تيارات المعرفة المختلفة، وبجـــرأة تســـتأهل التقدير فى تلك الحقبة الأولى من احتكـــاك الحضـــارة الإســـلامية العربيـــة بحضارات تختلف عنها فى المعارف، وفى نمط الحياة، وفـــى النظـــرة إلـــى الوجود. وحافظ الكندى مع انفتاحه هذا، على مفردات أصالته كمفكر عربـــى مسلم، وإليك بعض الشواهد التى تؤكد ذلك، منطلقاته مثلا فى إثبات حـــدوث العالم، إسلامية خالصة، واقتصر الجـــانب الفلســـفى عنـــده علـــى الأشـــكال الاستدلالية التى استخدمها فى محاولة إثبات الخلـــق مـــن العـــدم بـــالطريق الفلسفى، ولك أن تتأمل رسالته "الفاعل الحـــق الأول والفـــاعل الـــذى هـــو بالمجاز"، وأيضا استخدامه لمصطلحى "المثل" و "المحرك الأول"، انتهى فـــى الرسالة إلى أن العالم مبدع عن مبدع، وأن المبدع تبـــارك وتعـــالى يحفـــظ ويرعى ويعتنى بالكائنات، وهذا يتسق مع التصور الذى يمكن أن نخرج بـــه من آيات القرآن الكريم، وفى تناوله لمصطلحى "المثـــل" و "المحـــرك الأول" تجد أن الوجود الثابت المنزه عن الحركة والتغـــير والصـــيرورة والتحديـــد المكانى والزمانى، ينحصر عنده فى موجود واحد هو الله تعالى، ولكنه يتعـــدد - عند أفلاطون - بقدر ما فى العالم الحسى من أنواع، أو من أشياء تنطـــوى تحت هذه الأنواع، وتجد أيضا أن "المحرك الأول" عند الكندى موجد العـــالم عن عدم، ومسئول عن رعايته وحفظه والعناية به، الأمر الذى لا تجده فـــى محرك أرسطو الأول.

وهكذا فأنت تجد فى آراء الكندى المتعلقة بقضية الحدوث، شواهد واضحة على أنه لم يكن ناقلا عن سواه من الفلاسفة اليونان فحسب، بل أخذ منها ما يلائم آراءه، وعدل عن ما يخالفها، أضف إلى ذلك، أنه فى حديثه عن "الوحدانية" يعبر عن الروح الإسلامية، بمعنى أنه يعتمد على الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه تعالى ليس كمثله شيء، وتجد أن حديثه فى الوحدانية والواحد يختلف عن حديث أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ولك مراجعة مضامين حديث الأول عن "مثال الخير" والثانى عن "المحرك الأول" والثالث عن "الواحد" لتلحظ هذا الاختلاف بوضوح.

والغزالى (ت ٥٠٥ هـ) هو الآخر يقدم لنا نموذجا لكيفية التعامل مع ثقافة الآخر، فهو مفكر توسعت ثقافته وتعددت معارفه، فانفتح على الثقافات المتعددة الموجودة فى عصره، أخذ منها النافع، وترك، بل وانتقد الضار منها بقوة، وكان معياره فى الأخذ والترك، دعوة الإسلام الواضحة إلى ضرورة الأخذ بكل نواحى المعرفة، وبما يعود بالنفع على الجميع، ولا يتعارض مع روحه وجوهره، والذى قام به الغزالى يمثل - فى رأينا - سر أصالته وقوته وجاذبيته.

ورحم الله الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) الذى انتهى إلى أنه بإمكان المسلمين أن يلحقوا بركب التقدم الأوربى وذلك بممارسة التفكير العقلى وتبنى العلوم الأوربية، وهى العلوم التى أسهم فيها المسلمون أنفسهم فى الماضى، دون السماح بالنيل من العقيدة الإسلامية.

ونموذج ثالث لكيفية التعامل مع ثقافة الآخر، يقدمه لنا بديع الزمان سعيد النورسى (١٢٩٤هـ / ١٨٧٧م - ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م، درس فى ظل منهجية التعليم فى زمانه علوما شتى، هى مسالك متنوعة لإيصال

الإنسان إلى الله الخالق سبحانه وتعالى، غير أنه لم يقتنع بأى طريق من الطرق فى دعوته لإنقاذ الإيمان، واتبع طريق القرآن وحده لأنه أقرب الطرق إلى إثارة الفطرة الإنسانية، وتحريك العقول الباحثة عن الحق، والقلوب العامرة بالتوثب الدائم.

وقضية الإسلام الملحة عند النورسى، ليست قضية صراع سياسى يمكن أن يغلب فيه، أو أن يكون مغلوبا، إنما هى قضية صراع حضارى رهيب، لا يمكن أن يغلب فيه الإسلام، إذا عرفه العالم على حقيقته، واعتقده وآمن به، لذا فهو يرى أن أوربا التى تمثل قمة حضارة اليوم يمكن أن تخفى فى رحمها جنين الإسلام، إذا فهمته واستوعبته، وأن هذه الرحم ستنشق عن هذا الوليد يوما ما ليدرج فى أحضان الغرب وينمو ويكبر ويبلغ أشده.

وهكذا فأنت ترى أن كلا من الكندى والغزالى والنورسى، احتفظ برأسه فى طوفان الجديد الوافد، لأنه كان يؤمن بأنه غنى فى ذاته، وأنه يملك شيئا أصيلا، وأن له حضارته وجذوره وعطاءه.

والله أسأل أن يوفقنا إلى ما فيه الخير، وهو ولى التوفيق.

القاهرة - مدينة نصر فى:

١٦ من ذى الحجة ١٤٢١هـ

١١ مارس ٢٠٠١م

جمال المرزوقى

الفصل الأول

مشكلة خلق العالم عند المعتزلة والأشاعرة

ويشمل:

(أ) تمهيد.

(ب) "شيئية المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة.

(ج) "حدوث العالم" عند الأشاعرة.



(١) تمهيد

قسّم المعتزلةُ الموجودات قسمة ثلاثية: قديم، ومعدوم، ومحدث، بينما قسمتها الأشاعرة قسمة ثنائية: قديم، ومحدث، والمعدوم عند المعتزلة هو ماله حظ من الوجود، وأنَّ الله تعالى خلق الأشياء لا من لاشئ، وإنما من شيء هو المعدوم، وهو الممكن الثابت الذى يجوز أنْ يوجد، فليس الخلق ما كان بعد أن لم يكن، وإنما ما كان بعد أنْ كان، أى انتقال الموجود من الشيئية إلى الجسمية[1].

ومن هنا نشأ خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول مفهوم الشيء، هل هو الموجود كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، أم هو المعلوم كما ذهب المعتزلة، ويشير الشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) إلى هذا الخلاف بقوله:

" والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين، بينما يذهب المعتزلة إلى أنَّ الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد، فالثبوت عندهم أعم من الوجود"[2].

" فالأشاعرة" جعلوا الثبوت والوجود والعين والذات مترادفات، بينما الثبوت عند "المعتزلة " أعم من الوجود العينى.

ويؤكد هذا الاختلاف بين المتكلمين حول مفهوم الشيء تفرقة الأشعرى (ت ٣٢٤هـ)[3]، بين: الأشاعرة الذين لا يثبتون الحمل الاّ لما هو موجود

---

[1] الدكتور يحي هويدى: "محاضرات فى الفلسفة الإسلامية "مكتبة النهضة، ١٩٦٦م، ص ٩٩-١٠٢

[2] الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥٢

[3] الأشعرى: "مقالات الإسلاميين ١ ، جـ٢، ص ١٨٠-١٨١

وجوداً عينياً فى الخارج، والمعتزلة الذين يوسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العينى والذهنى معاً.

معنى ذلك أنَّ "الشيء" لدى الأشاعرة مرادف للوجود، ومن ثم فإن "المعدوم" عندهم يعنى " اللاموجودات"، أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود أى أنه يمكن الإخبار أو الإسناد لموضوع هو فى الحال 'معدوم'.

وقد أدى هذا الخلاف حول مفهوم الشيء إلى اختلاف المعتزلة والأشاعرة حول مشكلة " خلق العالم"، فبينما مالت المعتزلة إلى القول "بالقدم" على أساس أنَّ "المعدومات" قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها، وأنَّ صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجي، وعلى هذا 'فالخلق' عندهم هو 'منح الوجود للمعدومات"، أى انتقال الموجود من "الشيئية" إلى "الجسمية".

نقول بينما ذهبت المعتزلة إلى القول "بالقدم" ذهب" الأشاعرة" إلى القول "بالحدوث"، على أساس أنَّ الموجود فقط هو الشيء وليس المعدوم، فما هو كائن شيء، وما ليس بكائن ليس بشيء، فالشيء يكون بعد أن كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء من لا شيء.

وهذا الفصل تفصيلٌ لرأى كل من المعتزلة والأشاعرة حول "مشكلة خلق العالم".

(٢) شيئية "المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة

ذهبت المعتزلة إلى أنَّ المعدوم "شيء ثابت، وهم يقصدون المعدوم الممكن، إذ أنهم قد ذهبوا إلى تقرير ثبوته تمييزاً له عن المستحيل الممتنع.

يقول ابن حزم: " وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى يزعمون أنّ المعدومات أشياء على الحقيقة، وأنها لم تزل ولا تزال وأنها لا نهاية لها"(١)

ويقول الشهرستانى موضحاً رأى المعتزلة فى أنّ المعدوم شئ:

"... والشحام من المعتزلة أحدث القول بأنّ "المعدوم" شيء وذات وعين. وأثبت له خصائص المعلقات فى الوجود قبل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً. وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة. وخالفه جماعة، فمنهم من لم يطلق اسم الشيئية، ومنهم من امتنع عن هذا الإطلاق أيضاً مثل أبى الهذيل العلاّف وأبى الحسن البصرى، ومنهم من قال إن "الشيء" هو القديم، وأما الحادث فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع"(٢)

ويذكر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) رأيهم مشيراً إلى أنهم قد قرروا:

"أنّ المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأنّ تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات، بل فى جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أنّ تلك الذوات متباينة بأشخاصها، وأتفقوا على أنّ الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عددٌ غير متناه"(٣)

فنحن واجدون فى هذه النصوص أنّ "المعدوم" عند المعتزلة شئ، أى أنّ المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد شئ، له وجودٌ فى عالم آخر غير العالم

---

(١) ابن حزم: "الفِصل"، جـ٤، ص ١٥٣.

(٢) الشهرستانى: "نهاية الاقدام"، ص ١٥١.

(٣) الرازى: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، ص ٨٣.

الخارجي، وأن المعدومات قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها. وأن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجي. وأن "المعـــــدوم" ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته، وانما يمنح الوجود لهذه الذات. الخلـــق إذا في مذهب المعتزلة هو منح الوجود للمعدومات[1]

وقول المعتزلة "بشيئية المعدوم" يأتي من أنـــهم فرقـــوا بيـــن الماهيـــة والوجود، أي بين الشئ من حيث هو حقيقة معقولة يمكـــن أن تتحقـــق فـــي الخارج، ويمكن ألا تتحقق، وبين الشئ من حيث وجوده في العالم الخارجي.

وأيضا أنهم كانوا حريصين على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنـــة، وماهية الله تعالى، وعلى أساس أن ماهيات الممكنات أمور في قوتها أن توجد وألا توجد، فإذا وجدت فبفعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلـــى الوجـــود بالفعل – وهو الله تعالى – وهذا هو معنى قولهم أن الممكن وجوده غـــير ماهيته. أما الله تعالى واجب الوجود، فوجوده عين ماهيته، ولذا لا يحتـــاج إلى فاعل يوجده[2]:

ويذكر الشهرستاني أن المعتزلة أخذوا فكرة "شيئيـــة المعـــدوم" عـــن الفلاسفة، يقول:

---

[1] راجع الدكتور أبو العلا عفيفي: " الأعيان الثابتة" في مذهب ابن عربي، و"المعدومات" في مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٣ وما بعدها.

[2] يرى ريتشارد فرانك أنه لا يمكن النظر إلى المعدوم على أنه موجود بـــالقوة، لأن للموجـــود بـــالقوة استعدادا ذاتيا من أجل أن يخرج إلى الفعل، ولأن الوجود بالقوة يستوي مع الوجود بالفعل من حيث تعلقهما معا بمبحث الوجود، ولكننا هنا بإزاء مجالين متباينين: معدومات أو تصورات في الأذهان تتعلق بالعلم وبمبحث المعرفة، وموجودات أو أعيان تتعلق بالإيجاد أو بمبحث الوجود.
Frank, Richard: The Metaphysics of created being according to Abu-L-Hudhayl Al- Allaf, p.46-49

"أنهم - أى المعتزلة - سمعوا كلاماً من الفلاسفة، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم"[١].

وقد اتفق بعض الباحثين المحدثين مع هذا الرأى، وقالوا أن المعتزلة قد تأثروا بهيولى أرسطو ومُثل أفلاطون حيث أثبتوا المعدوم شيئاً[٢]

وتجدر الإشارة إلى أن آراء المعتزلة فى "المعدومات"، كان لها صدى فى نظرية ابن عربى الصوفى (ت ٦٣٨ هـ) فى "الأعيان الثابتة". ويقصد ابن عربى "بالأعيان" الحقائق والذوات أو الماهيات، ويقصد "بالثبوت" الوجود العقلى أو الذهنى، كوجود ماهية الإنسان، أو ماهية المثلث فى الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذى يقصد به التحقق فى الخارج، فى الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان، وأفراد المثلث فى العالم الخارجى.

ومعنى هذا أنّ ابن عربى حين يتكلم عن "الأعيان الثابتة"، إنما يعترف بوجود عالمٍ معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة، إلى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه أشخاص الموجودات[٣]. فيرى ابن عربى أنّ المخلوقات التى نُطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى - وجودٌ سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه، صور أو أحوال فى العقل الإلهى وفى الذات الإلهية، وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة، المعدومة فى الوجود الخارجى، اسم "الأعيان الثابتة".

---

[١] الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥٩.

[٢] الدكتور ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة،جـ٢، ص١٣٢، الدكتور يحيى هويدى، "دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية"، ص ١٤٧-١٦٠، الدكتور زهدى جار الله، المعتزلة، ص ٥٨-٥٩.

[٣] الدكتور أبو العلا عفيفى: "الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات عند المعتزلة"، ص ٢٠٩.

وعلى هذا فليس "للأعيان الثابتة" وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا. هى حقائق ثابتة، ولكنها معقولة، هى مقتضيات الأسماء الإلهية التى تتعيّن بها الذات فى صور أعيان الممكنات، وليس فى الوجود سوى الله سبحانه، أى ليس فى الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. يقول ابن عربى[1] :-

".. وهنا حارت الألباب، هل الموصوف بالوجود، المدرك بهذه الإدراكات الحسية، العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود، أو حكمها تعلقاً ظهورياً بعينْ الوجود الحق تعلق صور المرئى فى المرآة - وهى فى حال عدمها كما هى ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً فى مرآة وجود الحق، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا فى الإدراك هى على ما هى عليه من العدم؛ أو يكون الحق الوجودى ظاهراً فى تلك الأعيان وهى له مظاهر، فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها، فيقال قد استفادت الوجود، وليس إلا ظهور الحق فيها، وهو أقرب إلى ماهو الامر عليه من وجه، والآخر أقرب من وجه آخر، وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات، غير أنها فى الحكمين معدومة العين، ثابتة فى حضرة الثبوت. وليس هذا الحكم إلا لأهل هذا الطريق (أى الصوفية). وأما غيرهم فإنهم على قسمين: طائفة تقول لاعين للممكن فى حال العدم، وإنما تكون له عينٌ إذا أوجده الحق - وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وطائفة تقول إن لها (الممكنات) أعياناً ثبوتية هى التى توجد بعد أن لم يكن، وما لا يمكن وجوده (فى الخارج) كالمحال فلا عين ثابتة له، وهم المعتزلة"

---

[1] ابن عربى: "الفتواحات المكية"، دار صادر، بيروت، جـ٤، ص ٢٦٩-٢٧٠.

وابن عربى فى هذا النص يرى أنّ الأشاعرة ينكرون أنّ للممكنات أعياناً فى حال عدمها، وإنما تكون عينا عندما يوجدها الله تعالى، بعبارة أخرى ينكرون وجود ماهيات الممكنات فى العالم المعقول. أما المعتزلة فيقول إنهم يقولون إنّ للممكنات أعياناً قبل حدوثها، وأنها هى التى توجد (أى تتحقق فى العالم الخارجى) بعد أن لم تكن.

وقد أدى حديث المعتزلة عن "شيئية المعدوم" ببعض الباحثين إلى الاعتقاد أنهم – أى المعتزلة – أميل إلى القول "بقدم العالم"، فمن القدامى نذكر عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩هـ) يقول:

"قال المسلمون: خلق الله عز وجل الشئ من لا شئ، وقالت المعتزلة: إنّه خلق الشئ من شئ، فاضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدى إليه، ثم يعلق على ذلك بقوله: كأنهم أضمروا قدم العالم، ولم يجسروا على إظهاره، فقالوا بما يؤدى إليه"[١]

وكذلك ذكر الإسفرايينى (ت ٤٧١ هـ): أنّ قولهم بأنّ المعدوم شئ، تصريح منهم بقدم العالم[٢].

ومن الباحثين المحدثين، يقول ماكدونالد: "ان الشئ سواء فى حال وجوده أو عدمه له كل الصفات الذاتية من جوهرية وعرضية، وأنّ الله بخلقه له لا يضيف إلاّ صفة واحدة له هى صفة الإيجاد فينتقل من معدومٍ إلى موجود، وفى هذا اقتراب من القول بقدم المادة"[٣] .

---

(١) البغدادى: "أصول الدين"، ص ٧١

(٢) الاسفرايينى: " التبصير فى الدين"، ص ٤٧.

(3) Macdonald: Development of Muslim theology, New York, 1903, p. 159.

وإلى نفس المعنى ذهب كل من زهدى جار الله[١] والدكتور البير نصرى نادر[٢] والدكتور يحيى هويدى[٣] على أساس أن أثر الفاعل عز وعلا - عند المعتزلة - ليس سوى المرور بالمعدوم الممكن من إمكان الوجود إلى الوجود، دون أن يعنى ذلك أنّ الفاعل يمنح الموجودات ما هيتها.

ولكن الدكتور أحمد محمود صبحى[٤] له رأى آخر حول هذا الموضوع يلخصه فى قوله:

"إنّه لا متعلق إطلاقاً لمشكلة "شيئية المعدوم" بمبحث الوجود بل إنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لا صلة لها على أى نحو من الأنحاء بقدم العالم، وأن المعتزلة قد فرقوا تماماً بين إثبات الشيئية للمعدوم -أو بالأحرى للتصورات العقلية- وبين مبحث الوجود، فالصفات الذاتية للجواهر والأعراض هى لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر، إذ يمكننا أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً أو ذاتا، ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر، والمخلوق المحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده إذ كان فى نفسه ممكن الوجود. ويضيف قائلا: إن الذى أدى بالمعتزلة إلى الخوض فى مشكلة "شيئية المعدوم" قولهم بأزلية العلم الإلهى، أى أن الله تعالى عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو خلقه لها، معنى هذا أن المحدثات قبل وقوعها معدومة من الناحية الوجودية، ولكنها حقائق بالنسبة

---

(١) زهدى جار الله: " المعتزلة"، منشورات النادى العربى، يافا ١٩٤٧. ص ٥٩-٦٠

(٢) الدكتور البير نصرى نادر. "فلسفة المعتزلة" - جزءان نشر دار الثقافة ١٩٥٠ الجزء الثانى

(٣) الدكتور يحيى هويدى: "محاضرات فى الفلسفة الإسلامية". النهضة، ١٩٦٦، ص ٩٩-١٠٢

(٤) الدكتور أحمد محمود صبحى. " فى علم الكلام" مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص ٣١٢ - ٣١٤

الى علم الله وكان أحرى بالأشاعره ان يسموها معلومات طالما أنها تتعلق بالعلم، لا معدومات" لأنّ هذه تتعلق بالوجود. الامر الذى أدى الى تشنيع خصوم المعتزلة منْ الأشاعرة منْ جهه وإلى التباس الأمر على بعض الباحثينْ المحدثين من جهة أخرى، ولا حرج على المعتزلة أنْ سموا هذه "المعلومات" قبل تحققها أشياء طالما أنهم قد حددوا تعريف الشى بأنه ما يخبر عنه، ولم يلتزموا بإثبات صفة الوجود له.

(٣) "حدوث العالم" عند الأشاعرة

تنقسم الموجودات عند الأشاعرة إلى قسمين: قديمٌ ومحدث، والأولى تطلق على الله عز وعلا، والثانية تطلق على العالم. فهم يقررون فى حسم ووضوح أنّ الله تعالى هو القديم الواجب بذاته المتفرد بسرمديته لا يشاركه أحدٌ فى أزليته، أمّا العالم فهو كل موجود سوى الله تعالى، وهو - أى العالم - ممكنٌ حادث، وهو أجسامٌ مؤلفة من جواهر وأعراض، وهو كائن بعد أن لم يكن، أحدثه الله تعالى من عدم محض[١]

والمتصفح للقرآن الكريم يرى أنّه يقرر فى وضوح لا لبس فيه الثنائية بين الله تعالى والعالم[٢] ، وقد عبّر الأشاعرة عن هذه الثنائية قائلين:

---

[١] راجع، الجوينى، "العقيدة النظامية"، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا، ص ١٦، الإسفراينى، "التبصير فى الدين" تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثرى، الآمدى: "غاية المرام"، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، ص ٢٤٧، أبو البركات البغدادى. "المعتبر فى الحكمة" جـ٣، ص ٢٨. الطوسى "الذخيرة" تحقيق الدكتور رضا سعادة، ص ٧٥ الجوينى "الشامل"، تحقيق الدكتور على سامى النشار وآخرون، ص ١٣٩

[٢] الدكتور أبو الوفا التفتازانى، "الإنسان والكون فى الإسلام" دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ م، ص ٤٦

"ليس في الوجود إلاّ الخالق وخلقه"[١]، "وكل ما في الكون سـوى الله جواهرُ وأعراض"[٢]، وقد أوجده الله تعالى على سبيل الإختراع والإبـداع[٣]، وإحداث الشئ من لا شئ بمعنى إخراجه من العدم إلى الوجود[٤]

ونجد هذه المعاني واضحة عند الأشاعرة، فالباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) يذهب إلى القول بإن الموجودات على قسمين: قديمٌ لم يزل، ومُحدَث لوجـوده أول، فيقول:

" القديم هو المتقدم في الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل وقد يكون مستفتح الوجود، دليل ذلك قولهم: بناء قديم يعنون بـه أنـه الموجـود قبـل الحادث، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية، وهو المحدَث المؤقت الوجود، وقد يكون متقدماً إلى غير غاية، وهو القديـم جـل ذكره، وصفات ذاته، لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها، فيقال إنّه قبـل العالم بعام أو مائة ألف عام، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقـت والله يتعالى عن ذلك"[٥].

ثم يعرف الباقلاني المحدَث تعريفاً استفاده من مدلوله اللغوي، يقول:

---

[١] ابن حزم، "الفِصل"، جـ٥ ص ٩٩.

[٢] نفس المرجع، جـ٣، ص ٩٠- ٩١، جـ٥، ص ٤٩.

[٣] الإبداع في اللغة: إحداث شيء على غير مثال سابق. وله في الاصطلاح عدة معـان: الأول: تأسـيس الشيء على الشيء، أي تأليف شيءٍ جديد من عناصر موجودة سابقاً، كالإبداع الفـني، والإبـداع العلمي، والثاني: إيجاد الشيء من لاشيء، كابداع الباري سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنما هو إخراجٌ من العدم إلى الوجود. (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جـ١، ص ٣١، ٣٢، ٤٢، ٥٤١) ومفهوم الإبداع عند الفلاسفة هو الايجاد (غير المسبوق بعدم، ويقابله الصنع الذى هو إيجاد مسـبوق بعدم، (التهانوى، كشاف إصطلاحات الفنون، جـ١، ص ١٩٣).

[٤] ابن حزم، "الفِصل" جـ٣، ص ٦٤

[٥] الباقلانى: "التمهيد" ص ٤١ ومابعدها

"المحدث هو الموجود عن عدم، يدل على ذلك قولهم: حـــدث بفــلان حادث من مرض، أو صداع، إذا وجد به بعد ان لم يكن، وحدث بـــه حـــدث الموت، وإحداث فلان في هذه العرضة بناء، أي فعل مالم يكن من قبل[١].

ويبين الباقلاني المراد بلفظ "العالم" وهو كل ما سوى الله تعـــالى مـــن أجسام وجواهر وأعراض، فيقول:

"جميع العالم العلوى والسفلى لا يخرج عن هذيـــن الجنســين، أعنـــى الجواهر والأعراض[٢].

وهذا ما ذهب إليه الجويني (ت ٤٢٨ هـ)، يقول:

"الجسم في اصطلاح الموحدين المتألف، فإذا تألف جوهران كانا جسماً، إذ كل واحدٍ مؤتلف مع الثاني"[٣].

وينتهي الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) إلى أنّ العالم بجملته كان ممكنـــاً ثـــم أصبح "واجب الوجود بغيره" الذى هو (هذا الغير) الذات الإلهية. لأنَّ الشيء لايمكن أنْ يحقق لنفسه صورة لم تكن محققة له في وقت واحـــد مـــن جهـــة واحدة، ولذلك فإنّ الله تعالى موجود، يقول الغزالي:

"إنّ الموجود إمّا أنْ يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. وممكن الوجـــود لابد أنْ يتعلق بغيره وجوداً ودواماً. والعالم بأسره ممكن الوجود، فيتعلق بواجب الوجود"[٤].

ويرى الغزالي أنّ تعلق الكائنات بالله تعالى يختلف عن تعلق الكائنـــات بعضها ببعضها الآخر. فالعلاقة بين الكائنات علاقة متبادلة[٥]، بمعنى أنّ كل

---

[١] الباقلاني مرجع سابق.

[٢] نفس المرجع، ص ٢٢.

[٣] الجويني. "الإرشاد" ص١٧، البغدادى "أصول الدين". ص٣١ وما بعدها

[٤]، [٥] الغزالي "معارج القدس في مدارج النفس" ص ١٤٢ وما بعدها

واحد منها يكون علة ومعلولاً. فالأب علة للابن، لكن الابن أيضاً علة في كون الأب أباً وهكذا ".. أمّا لله تعالى فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه. فهو سبحانة وتعالى فاعلٌ لا منفعل، علة لا معلول، واجبٌ بذاته، وليس واجباً بغيره، والله تعالى قبل أنْ يخلق العالم لم يكن ثم إلا هو سبحانه، بعبارة أخرى فإنَّ الله تعالى واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد".

ويشير الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) إلى أنَّ هناك فرقاً بين وجوب العالم بإيجاب البارى، وبين وجود العالم بإيجاد البارى، أما "وجود الشيء بإيجاد موجده" فصواب من حيث اللفظ والمعنى، وأمّا "وجوب الشيء بإيجاب الموجب" فخطأ، ذلك أنَّ الواجب لا يكون ممكناً، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه، وحينما جعل الفلاسفةُ "الواجب بغيره" "ممكناً بذاته" فكأنهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض.

لقد استفاد العالمُ وجودَه من المرجح، ولا يقال استفاد منه وجوبه، فإنَّ الوجوب له أمرٌ عارض، ومن ثم يمكن أنْ يقال:

" وُجد العالمّ بإيجاد واجب الوجود، فعرض له الوجوب، ولا يقال واجب بغيره ممكن بذاته، ذلك أنَّ الواجب والممتنع طرفان، والممكن بواسطة بينهما لا هو بواجب ولا بممتنع، وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم، لقد انحرف كلامهُم – الفلاسفة- بقولهم وجب وجود العالم بإيجابه"(١).

فالقسمة العقلية تقتضى – فى رأى الشهرستانى – الحصر فى ثلاثة أقسام:

واجب وجائز ومستحيل، "فالواجب" هو ضرورى الوجود، "والمستحيل" هو الضرورى العدم، "والجائز" ما لا ضرورة فى وجوده أو عدمه، فإذا كان العالمُ ممكن الوجود بذاته، فذلك بإيجاد غيره لا بإيجاب غيره، ولا يصح أنْ

---

(١) الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ٢١ وما بعدها.

يكون العالم "واجب الوجود" حتى لو اتصف أنه بغيره، لأنّ الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود الذاتي.

وهكذا نجد أنّ الوجود ينقسم عند الأشاعرة إلى ممكنٍ وضروري، وأنّ الممكن لابد وأنْ يكون له فاعل، وهو الله تعالى (واجب الوجود)، وأنّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أنْ يكون على مقابل ماهو عليه، والجائز محدَث وله محدِث، كائنٌ بعد أن لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا جوهراً، أحدثه اللـه تعالى من عدم محض.

وقد ذهب الأشاعرة إلى أنّ كل شيء موجود، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً[١].

والقول "بأنّ الموجود هو الشيء والشئ هو الموجود". معناه أنه لا يمكن أنْ يسمى شيئاً إلاّ الموجود، فالموجود فقط هو الشيء وليس المعدوم، فما هو كائن شيء، وما ليس بكائن ليس بشيء، فالمعدوم ليس بكائن، إذ العدم لدى الأشاعرة لايمثل أية فكرة، ولا يحوى أى وجود، فهو عدم حق بكل ما يمكن أنْ تحوى هذه الكلمة من نفى معنى الوجود. فالشيء يكون بعد أنْ كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء.

وعلى هذا فقد ساوى الأشاعرة بين قول (شئ) وبين الإثبات، وبين القول (ليس بشئ) وبين النفى[٢].

ويفرّق الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) بين المعلوم، والشيء، ويذكر أنّ المعلوم يتعلق بالموجود والمعدوم، وأنّ الشيء مفهومه هو الموجود الكائن الثابت؛

---

(١) الجوينى: "الشامل"، ص ١٢٤، الشهرستانى"نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥١، الإيجى: "المواقف"، ص ١٧.

(٢) الباقلانى: "الإنصاف"، ص ٢٦.

ويستدل على ذلك باستعمال أهل اللغـة لفظ "شـيء" فـي الإثبـات، ولفـظ "ليـس بشيء" في النفي، فقول القائل: "ما أخذت من زيد شيئاً، ولا سمعت منـه شـيئاً، ولا رأيت شيئاً – نفي لمذكور، وقولـه: أخـذت شـيئاً، وسـمعت شـيئاً، ورأيـت شيئاً اثبات لمذكور"(١)

يفهم من ذلك أنَّ الباقلانى استعمل لفظ الشيء فى مدلوله اللغـوى، وهـو أنه إثبات لأمر، وعلى هذا فإنَّ المعدوم "منتفٍ" ليس بشيء فى رأيه(٢).

وفى رأينا أنَّ التعريف الذى اختاره الأشاعرة للفظ "الشيء" أكثر توفيقـاً مما ذهب إليه المعتزلة من أنه يساوى المعدوم. لأنَّ هذا الاختيار مـن جـانب الأشاعرة قد انتهى بهم إلى إثبات حقيقة كبرى وهى قدرة الصانع عز وعـلا، فالله تعالى قادرٌ وقدرته تتجلى فى أن يصنع الشيء من العدم، وهذه القدرة لا يصح أنْ تكون خافية، بل إن من صفة القدرة أنْ تؤثر فـى مقدورهـا، وإثبـات

---

(١) الباقلاني: "التمهيد"، ص٤٠.

(٢) جديرٌ بالإشارة أنَّ المعدوم ينقسم عند الباقلاني إلى خمسة أنواع:

(أ) – معدوم ومحال ممتنع لم يوجد ولن يوجد قط، مثل اجتماع النقيضين، وكون الجسم في مكانين، وما جرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد أبداً.

(ب) معدوم لم يوجد قط، ولا يوجد أبداً، ولكنه يصح ويمكن أنْ يوجد، وذلك مثل رد أهـل المعاد إلى الدنيا، وخلق مثل العالم، وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه لا يفعلـه، وإن كـان ممـا يصـح فعله.

(جـ) معدوم في وقتنا هذا، ولكنه سيوجد فيما بعد، كقيام السـاعة، والجـزاء مـن ثـواب وعقـاب، وغير ذلك مما أخبر الله تعالى أنّه سيفعله.

(د) معدوم في وقتنا هذا، ولكن كان موجوداً في الماضي، وذلك كأفعالنا الماضية، ممـا وقعـت فـي أمسنا ثم مضت وانقضت.

(هـ) معدوم تتساوى احتمالات أنْ يكون أو لا يكون، مثل ما يكون من حركة الأجسـام، ويرجـح ترجيح أحد الطرفين سواء باختيار الوجود أو العدم لتقدير الله تعالى.

(راجع الباقلاني: التمهيد، ص ٤٠ وما بعدها)

ذلك الأثر يكون بإثبات عملية الخلق من العدم إلى الكون والوجود، فلو كان الشيء شيئاً في العدم، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة، لما أمكن أنْ يكون للقدرة أثرُ يصبح به هذا المعدوم موجوداً.

فالموجود عند الأشاعرة هو الموجود الحادث الذى يوجد من العدم، ولهذا الأمر أهميته إذ أن إثبات الوجود من العدم المحض هو أساس فكرة الحدوث لدى الأشاعرة، كما أنهم - الأشاعرة - يرون أنَّ المعتزلة - بتعريفهم الشيء بالمعلوم، وليس الموجود - قد أثبتوا الشيء فى العدم، لأنَّ المعلوم قد يكون معدوماً أو موجوداً، ويصبح أثر قدرة الله فى إثبات صفة الحدوث لا غير، وليس إيجاد الموجود من المعدوم، وقدرة الله تعالى لها أثر، مقدور ملموس.

"والحادث" عند الأشاعرة هو الذى لم يكن - ولو جزء من الثانية - مع الله منذ الأزل، ثم كان، معنى هذا أنْ يتقدم الفاعل (الله تعالى) على فعله (العالم) تقدماً زمنياً، أو أن شئنا قلنا أن يكون الله تعالى وحده، ثم يكون - تعالى- ومعه العالم. أى أن الأشاعرة أكدوا على الحدوث بالزمان.

ونجد فى نصوص الأشاعرة، ما يؤكد أنَّهم ذهبوا إلى القول بحدوث العالم مستندين فى ذلك إلى أنَّ الوجود ينقسم -كما قلنا- إلى ممكن وضرورى، والممكن لابد أنْ يكون له فاعل. ولمَّا كان العالم مُمكناً، وجب أنْ يكون الفاعل له واجب الوجود.

يقول الأشعرى (ت ٣٢٤هـ): إنَّ الدليل على أنَّ للخلق صانعاً، هو أن الإنسان الذى فى غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة، ثم لحماً ودماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنا نراه فى حال كماله وتمام عقلة لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً، ولا أنْ يخلق لنفسه جارحة، وفى

حال ضعفه ونقصانه يكون أعجز عن فعل ذلك، فدلّ هذا على أنه- الإنسان- ليس هو الذى ينقل نفسه من حال إلى حال، وأن له ناقلا ومدبراً دبره على ما هو عليه. لأنه لايجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر.

فإن قالوا: فما يؤمنكم أنْ النطفة لم تزل قديمة؟ قيل لهم لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أنْ يلحقها الاحتمال والتأثير ولا الانقلاب والتغير ، لأنّ القديم لايجوز انتقاله وتغيره، وأن تجرى عليه سمات الحدث. فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام[١].

فنحن واجدون فى كلام الأشعرى، أن الإنسان، كسائر الكائنات الأخرى، لم يكن شيئاً ثم كان، وأنه فى الانتقال من حال إلى حال، إنما ينمو ويتطور وينتقل من النقص إلى الكمال ومن الضعف إلى القوة. ومن المعلوم أنّ الإنسان لم ينقل نفسه من طور إلى طور، ومن حالة إلى أخرى، ولهذا وجب أنْ يكون هناك إله خالق، مبدع، هو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو الذى يطور الإنسان وينقله من حالة إلى حالة أخرى وهكذا [٢]

ويذهب الباقلانى (ت٤٠٣هـ) أنّ الدليل على حدوث هذا العالم، وبالتالى ضرورة وجود محدث له، هو ما يطرأ على موجوداته من تغير وفساد، بحيث ينتقل كل موجود من موجوداته من حال إلى آخر، وهذا يدل- فى رأى الباقلانى- على أنه(العالم) محدث لأن القديم ثابت لا يتغير ولا

---

(١) الأشعرى "كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع" ص٩٧-٩١، نشرة حمودة غرابة، مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٥م.

(٢) من الواضح أن الأشعرى قد اعتمد فى المقام الأول على القرآن الكريم فى قوله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين" (سورة المؤمنين، آيات ١٢-١٤)

يستدل وطالما أنّ العالم بأجسامه محدث فإنه محتاج إلى من يحدثه ألا وهو الله[1]

وقد اهتم الأشاعرة منذ القرن الخامس الهجرى على وجه الخصوص بإثبات حدوث العالم رداً على فلاسفة الإسلام- وعلى رأسهم ابن سينا- القائلين بقدم العالم.

فيقدم الجوينى _(ت٤٧٨هـ) دليلاً على حدوث العالم يستند إلى المشاهدة الحسية، وهى عنده مصدر يقينى للمعرفة، يتضح من مشاهدة ما فى العالم المحسوس من تغير الأجسام وتشكلها، وهذا يعنى أنها تتصف بالجواز أو الأمكان لا الوجوب أو الضرورة، فإذا كان الجسم ساكناً فإنه من الجائز عقلاً تصوره متحركاً، وإذا كان مرتفعاً، فمن الممكن تقديره منخفضاً، وكل ما يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز، وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم.

"وإذا ثبت وجود المحدثات فى وقتٍ معين، فإن ذلك لا يكون من تلقاء ذاتها، وإلا لأمكن أنْ تكون قديمة كواجب الوجود، أو أنْ تظل قبل وجودها فى حال العدم، فلا تخرج إلى الوجود، فجواز وجود الحادث لا يمكن أنْ يكون لذاته، وإنما لمعنى زائد عليه غير قائم به، فالحادث (الممكن) إذاً مفتقرٌ إلى المحدِث (الواجب)"[2].

---

[1] راجع الباقلانى، " الإنصاف"، ص٣٠.

[2] الجوينى، "الشامل"، ص ٢٦٤. وهذا دليل يقترب من دليل الفلاسفة فى استناد الممكن إلى الواجب، يضيفه الجوينى إلى أدلة الأشاعرة التقليدية المستندة إلى استحالة وجود معلول لا عن علة على هذا يكون الجوينى قد أفاد من الجو الفلسفى بعد ظهور كبار فلاسفة الاسلام، كالفارابى وابن سينا

فالحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى، نفعها وضرها، خيرها وشرها، والرب -تعالى- خالق لجميع الحوادث، مريدٌ لما خلقه، قاصدٌ إلى إبداع ما اخترع[١].

إنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، وكل حادث فالله تعالى محدِثه، والدليل على أنه منفرد بالإيجاد والاختراع أنّ الأفعال تدل على علم فاعلها، ولكن الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها محيطين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها[٢].

وإذا كان الجوينى قد اتجه بمسار المذهب الأشعرى إلى معارضة الفلاسفة القائلين بالقدم، فإن تلك المعارضة قد بلغت ذروتها لدى تلميذه أبى حامد الغزالى(ت٥٠٥ هـ)[٣].

ويشير الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) إلى التباين بين الله تعالى والعالم من حيث الوجود الزمانى. إذ وجود الله تعالى ليس زمانياً ما دام لا تجرى عليه الحوادث، وتتعالى ذاته عن أحكام الزمان، بينما العالم ليس كذلك، ومن ثم فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم، وكما أن وجوده تعالى ليس مكانياً،

---

[١] راجع، الجوينى، "لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة" تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، ص ٩٧.

[٢] نفس المصدر، ص ١٥٦ – ١٥٧.

[٣] راجع "تهافت الفلاسفة"، ص ٧ – ١٩. ومهما يكن من موقف الغزالى تجاه علم الكلام، فإنه – الغزالى – احتفظ بالقضايا الرئيسية التى عالجها الأشعرى، ودافع عنها. لكنه يختلف عمن تقدمه من المتكلمين بالطريقة التى عالج بها هذه القضايا، وباللجوء إلى منطق أرسطو للدفاع عنها، وهو أول متكلم استعمل هذا المنطق، بعد أن كان الجوينى قد شق طريقه دون أن يعبدها، فأصبحت طريقة المحدثين، كما يسميهم ابن خلدون. وقد ظهرت هذه الطريقة الجديدة بأجلى مظاهرها فى "تهافت= =الفلاسفة" وفى "الرد على الباطنية" – اللذين يعتبرهما الغزالى نفسه من جنس علم الكلام – كما ظهرت فى "قواعد العقائد" و "الرسالة القدسية".

ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو الفوقية أو الجهة بمعانيها الحسية أو المعية المكانية، فكذلك لا يقبل وجوده تقدماً أو تأخراً أو معية زمانية[١].

إن التساوق الزمانى بين الله تعالى والعالم يؤدى إلى نتائج كلها باطلة، أولها: أنه يجعل من الواجب بذاته، والواجب بغيره موجودين متضايفين، كالأبوة والبنوة، فلايكون لأحدهما وجود إلا بوجود الآخر، ومن ثم يصبح وصف البارى بأنه واجب بذاته باطلاً.

وثانيها: أنْ يتساوق وجود الله بوجود العالم، فيصبح إما وجود الله زمانياً، أو وجود العالم ذاتياً، وإذا بطل ذلك، فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود بالواجب.

وإذا كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتبار ذاته، لولا موجده. فاستحقاق وجوده عرضى مأخوذٌ من الغير، واستحقاق عدمه ذاتىٌ مأخوذ من ذاته، فهو إذا مسبوق بوجود واجب، ومسبوق بعدم جائز فتحقق له أول، والجمع بين ماله أول وبين مالا أول له محال. "فلا يستدعى حدوث العالم مادة تسبقه، وحينما يقال على العالم أنه وجد عن عدم أو بعد عدم أو يسبقه عدم فلا يعنى ذلك أنّ العدمَ شيءٌ عنه وجد العالم[٢]

ويتابع الرازى(ت ٦٠٦ هـ) رأى الأشاعرة فى القول بحدوث العالم، ويرى أنّ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود، وكل ما كان ممكن الوجود فهو محدَث، فيلزم أنّ كل ما سوى الله محدَث. ولفظ الإيجاد عنده يعنى إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فالله منفردٌ بالقدم، أمّا العالم وما فيه من أجسام فهو محدَث، والمحدَث إما أنْ يكون متحيزاً أو قائماً بالتحيز،

---

[١] الشهرستانى، "نهاية الإقدام"، ص ٨ وما بعدها، و"مصارعة الفلاسفة"، ص ١٠٦ - ١٠٨.

[٢] الشهرستانى، "نهاية الإقدام"، ص ٣٦.

أما الله تعالى فهو لا متحيز ولا قائم بالتحيز، والمتحيز إما أنْ يكـــون قـــابلاً للانقسام وهو الجسم، أو غير قابل للانقسام وهو الجوهر، أما القائم أو الحـــال فى المتحيز فهو العرض. والأجسام كلها متماثلة فى أنها تشغل حيزاً، وفـــى قبولها الأعراض، وفى أنها حادثة.[1]

ويعتبر المكلاتى[2] من الأشاعرة المتـــأخرين (ت ٦٢٦ هـــ) الذيـــن تأثروا بالمنطق الأرسطى، واستخدموه للدفاع عن قضية "حدوث العالم".

وقد قدم المكلاتى - لإثبات الحدوث - قياسين، صرّح بصدد أولهما أنه "قياس حملى من الضرب الأول من الشكل الأول" ولم يذكر شيئاً عن طبيعـــة الثانى.

أمّا القياس الأول فهو:

كل موجود سوى الله تعالى فهو جائزٌ بالنظر إلى ذاته

وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث

فكل موجود سوى الله تعالى حادث

وأمّا الثانى فهو:

العالم متغير

كل متغير حادث

العالم حادث[3]

---

(١) الرازى، المحصل، ص ٨٧ - ٩٧.

(٢) أبو الحجاج يوسف بن محمد المُكلاتى، ولد سنة ٥٥٠ هــــ/ ١١٥٥م وتــوفى ســنة ٦٢٦ هــــ/ ١٢٣٧م، أى أنه عاصر النصف الثانى من القرن السادس والربع الأول من القرن السابع الهجريـــين، ومولده كان مع ميلاد دولة الموحدين أتباع ابن تومرت المتوفى سنة ٥٢٤هــــ/ ١١٣٠م. (راجـــع المُكلاتى، كتاب لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتـــوره فوقيه حسين محمود، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م، دار الأنصار بالقاهرة، ص ١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦.

ويلاحظ القارىء أنه اعتمد فى الأول على مفهوم "الجواز" بالنظر إلى ذاته، وهو مفهوم منطقى، وتناول فى الثانى مفهوم "التغير" وقد ربطه بالقسمة المعهودة إلى جوهر وعرض. ونجده حريصاً فى الدليل الأول على استعمال تعبير "السلف" عن العالم وهو "كل موجود سوى الله تعالى". وفى الثانى استعمل لفظ "العالم" الذى صار حده عند السلف "كل جوهر وعرض".

ويرى المكلاتى أنّ الموجودات على قسمين واجبٌ وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى، وهو واحد، والثانى هو العالم، والمكلاتى عندما قال فى مقدمته الصغرى عن كل موجود سوى الله سبحانه وتعالى: "فهو جائزٌ بالنظر إلى ذاته"، إنما أراد أن يبرز أنّ الجواز بالنسبة لما هو سوى الله تعالى صفة ليست بالعرض، وإنما هى مكونة لحقيقته، أى أنه لا يستغنى عنها، فهو فى حاجة إليها بصفة مباشرة بينه وبينها، أى بين هذا الموجود وبين صفة الجواز[1].

فهو جائز بالنظر إلى ذاته، أى بالنظر إلى حقيقته، وليس بالعرض، وبهذا يبرز منذ البداية نفيه القدم عن العالم.

وما أنْ يثبت "الجواز" للعالم حتى ينتقل إلى المقدمة الكبرى التى هى:

"كل جائز بالنظر إلى ذاته حادث"

ويشرع مباشرة فى إثباتها ببيان المقصود بـ"الجائز" فهو:

"الذى يتساوى فيه طرفا النفى والإثبات، ولاميزة لأحدهما على الثانى بالنظر إلى ذاته"[2].

ولمّا كان "الجواز" يعنى تساوى طرفى النفى والإثبات فى الموجود العينى هذا، فهو إذاً محتاج منطقياً فى وجوده إلى مخصص.

---

[1] المكلاتى: "لباب العقول" ص ٢٤ من النص.

[2] نفسه، ص ٦٦

"والمخصص هو المثبت للوجود بدلا عن العدم"[١].

وينتهي – المُكلاتي – إلـى أنّ الإحـداث هـو تعلـق الفعـل بـالوجود، أي إيجاد الشيء في ذلك الوجود المسبوق بالعدم[٢].

وهكذا نجد أنّ الأشاعرة قد أكدّوا على القول بحدوث العالم مستندين في ذلك إلى قسمتهم الموجودات إلى قسمين، واجب وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى، والثاني هو العالم، الأول "ماليس له أول ومفتتح" ، والثـاني "مالـه أول ومفتتح"، وأنّ الجواز بالنسبة للعالم صفة ليست بـالعرض، وإنمـا هـي مكونـة لحقيقته، أي أنه لا يستغني عنها، وبالتالي فالعالم بحاجة مستمرة إلـى موجـد، مخصص، إلى الله سبحانه وتعالى، الذي ينقله من العدم إلى الوجود.

فكون الشيء ممكناً عند الأشاعرة يعني كونه مسبوقاً بـالعدم، فـالممكن هو ما يجوز أنْ يوجد أو لا يوجد، وهذا المعنى يستدعي كونه مسبوقاً بـالعدم، وإلاّ لـم يكـن ممكنـاً بـل واجبـاً، إذ أنّ الممكـن فـي حـال وجـوده لا يكـون لـه الوجود، لأنّ ذلك يجب له بذاته، بل لقد افتقر في وجوده إلى مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم، فالممكن إذاً مسبوقٌ بموجـده، إذ لـولاه مـا وُجد، كما أنه مسبوقٌ بعدم ذاته[٣].

والممكن عندهم لا يستحق أن يكون وجودهُ مع واجـب الوجـود بذاتـه، فلا يجوز أنْ يكون وجودهما معاً زمانياً، لأنّ واجب الوجـود بذاتـه، لا تكـون رتبته كرتبة الممكن، والله تعالى واجب الوجود بذاته، ولم يكن معه شيء[٤].

---

[١] نفسه، ص ٦٦.

[٢] نفسه، ص ٦٩

[٣] راجع الغزالي، "الاقتصاد في الاعتقاد"، ص ٢٠، الـرازي "المحصـل"، ص ١٠١، الشهرستاني، "نهاية الإقدام"، ص ١٢٠.

[٤] الشهرستاني، "نهاية الإقدام"، ص ١٩

وإذا كان الأشاعرة قد أكدوا على القول بحدوث العالم، فإنهم - وخاصة منذ القرن الخامس الهجرى - قد رفضوا قول فلاسفة الإسلام بالفيض.

فيصف الفارابى وابن سينا خلق العالم بأنّ الله تعالى الواحد الواجب الوجود بذاته يعقل ذاته، فيفيض عنه موجود واحد هو العقل الأول، الذى يتضمن وجوباً من حيث هو واجب بالله تعالى، وإمكاناً لكونه ممكناً فى ذاته، وعندما يعقل ذاته من حيث أنه واجبٌ بغيره يصدر عنه نفس الفلك الأول، وعندما يعقل ذاته من حيث إمكانه يصدر عنه جسم الفلك الأول، وهكذا فى العقل الثانى والثالث والرابع، إلى أنْ يصدر العقل العاشر أو العقل الفعّال الذى يهيمن على عالم الكون والفساد أو عالم ماتحت فلك القمر[1]

وهذا الخلق الفيضى أزلى، فالله تعالى علة قائمة فى الأزل، فما يفيض عنه أزلى أيضا عند الفلاسفة، وذهب الفلاسفة أيضا إلى القول بأنّ وجود العالم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً، كما تلزم عن العلل معلولاتها، وكما أنّ الشمس يلزم عنها صدور الضوء[2].

وقد ذهب الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إلى أنّ العالم، على ضوء رأى الفلاسفة القائلين بالفيض أو الصدور - لايمكن أنْ يعد فعلاً لله تعالى، لأنهم ذهبوا إلى أنّ هذا العالم بجملته صادرٌ عن الله بواسطة من حيث أنّ العالم متكثر والله واحد، ولا يمكن فى رأى الفلاسفة أن تصدر الكثرة عن الواحد، وعلى ذلك ذهبوا إلى أنّ الواحد (الله) لا يصدر عنه إلا واحد، الذى هو العقل الأول. ولما كان هذا الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، فإنه يصدر عنه العقل الثانى، ثم الثالث وهكذا إلى العاشر، ثم النفس، ثم الصورة،

---

[1] الفارابى، "المدينة الفاضلة" ص ٢١ - ٢٣، ابن سينا، "النجاة" القسم الإلهى، ص ٢٧٣ - ٢٧٨، "الإشارات والتنبيهات" جـ٣، ٤ ص ٦٤٨، ٦٦٠

[2] ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، جـ ٢، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ النجاة، القسم الإلهى، ص ٢٥١، ٢٧٦

ثم الهيولى، ومن هنا تبدأ الكثرة، وهذا القول- فى رأى الغزالى- ينفى عـــن الله تعالى كل حرية وإرادة لأنّ مبدأ الفيض صورة مباشرة للقـــول بـــأنّ الله تعالى يفعل بالطبع لا بالاختيار، فالله تعالى - وفق القول بالفيض والصدور - لايملك - عز وعلا - إلاّ أنْ يصدر عنه العالم شاء أو لم يشأ. ولا يمكـــن أنْ يتصور الله تعالى دون فيض. ورأى الغزالى هو أن العـــالم حســب هـــذا التصور لا يمكن أنْ يعد فعلاً لله لأنّ من شروط الفعل أنْ يصدر عن فاعلـــه بالارادة والاختيار.

ومن أجل هذا أكد الغزالى على القول بحدوث العالم، فالعالم حـــادث - كمـــا أشرنا - بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيـــه، وأنّ ارادة الل تعالى تفعل كل ما فى العالم، وأنّ الايجاد والأعدام بارادة الله تعالى، فـــإذا أراد الله شيئاً أوجده، وإذا أراد اعدام شيء أعدمه، وهو فى كل ذلك لا يتغير جل شأنه، أنه سبحانه قادرٌ من الأزل وسيظل كذلك فصلة الله تعالى بالعـــالم، فى رأى الأشاعرة، ليست صلة طبع كصدور الأشعة عن الشمس، وانما صلة ارادة، وإلا لما استطاع سبحانه أنْ يؤثر فى العالم بالايجاد فى وقـــت أو فـــى حيز دون آخر، فاختيار الله تعالى خلق العالم فى زمانٍ دون زمان، وفى مكانٍ دون مكان، انما يدل على أنّ صانع العالم مريدٌ مختارٌ لا مطبوع مقهور على نحو ما تصوره الفلاسفة[1].

وينتقد الرازى (ت ٦٠٦هـــ) قول الفلاسفة أنّ " الواحد لا يصدر عنـــه إلاّ واحد" لما يترتب عليه من إبعاد العالم عن الله خلقاً وعناية وعلماً، يقول: "لامانع من أنْ تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة، فالنقطة الأحديـــة الذات تكون بداية أو نهاية لخطوط كثـــيرة. كذلـــك يعقـــل واجـــب الوجـــود

[1] الجوينى، "الشامل" ص ٢٦٤.

المعقولات كلها مع تنوعها، انه لايمكن استناد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الأعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشئ الواحد[١].

ويربط الشهرستانى بين النصارى وفلاسفة الاسلام القائلين بصدور العقل الأول عن واجب الوجود قائلاً:

".. وكثيراً ما دار فى خاطرى أنَّ الذى اعتقده النصارى فى الآب والابن هو بعينه ما قدره الفلاسفة من صدور العقل الأول عن واجب الوجود، أو صدور الموجَب عن الموجب، وهو تعالى لم يوجَب ولم يوجِب، كما أنه لم يلد ولم يولد، وانما نسبة الكل إليه نسبة إلى الربوبية"[٢] " **إنْ كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً**"[٣].

---

[١] الرازى، "المباحث المشرقية" جـ١، ص ٤٦٠ – ٤٦٨، وأيضاً "شرح الرازى على الاشارات والتنبيهات" جـ١، ص ٢٣٥ – ٢٣٦، حيث يشير الرازى إلى امكان صدور كثرة عن واحد، وذلك لتعدد النسب والاضافات فى القابل.

[٢] الشهرستانى "نهاية الاقدام فى علم الكلام" ، ص ١٧٩

[٣] سورة مريم، آية ٩٣.



الفصل الثانى

الكندى ٠٠٠٠ رائدا للفلسفة عند المسلمين

ويشمل:

أ - تمهيد عن مكانة الكندى عند القدامى والمعاصرين٠

ب - "حدوث العالم" عند الكندى٠

ج -التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى٠

د - أدلة وجود الله عند الكندى٠

هـ - الوحدانية عند الكندى٠

و - السببية والعلية عند الكندى٠



(أ) تمهيد حول (مكانة الكندى) عند القدامى والمعاصرين :

هناك شبه إجماع بين المؤرخين القدامى والمعاصرين على أن الكندى (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) أول فيلسوف عربى سواء بالمعنى العرقى الخاص، أو بالمعنى الثقافى العام، فإن فضل الكندى فى خدمة الحركة الفلسفية والكلامية الناشئة، فى القرن التاسع الميلادى، ونضاله فى مقاومة النفور الذى واجه به أبناء ملته تقبل المناهج الأجنبية أو تمثل المفاهيم الغربية، يؤهلانه بحق لاحتلال منزلة خاصة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى[١].

وتكمن مكانة الكندى الفكرية الأساسية فى انفتاحه على تيارات المعرفة المختلفة، وبجرأة تستأهل التقدير، فى تلك الحقبة الأولى من إحتكاك الحضارة الإسلامية العربية بحضارات تختلف عنها فى المعارف، وفى نمط الحياة، وفى النظرة إلى الوجود[٢].

فيحدد المؤرخون القدامى ريادة الكندى الوحيدة بكونه أول من اشتغل بالفلسفة بين العرب وبين المسلمين فحسب[٣].

---

(١) الدكتور ماجد فخرى، "تاريخ الفلسفة الإسلامية" نقله إلى العربية الدكتور كمال اليازجى، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٧٤م، ص ١٠٧.

(٢) أنطوان سيف، "الكندى – مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية" الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م، ص ١٨٤.

وجدير بالإشارة أن الاشتغال "بالفلسفة" بالنسبة للمسلم – فى تلك الحقبة – لم يكن أمرا سهلا يمر بدون إحراج. ومع ذلك وقف الكندى موقفا جريئا ضد رجال الدين الذين هاجموا المشتغلين بالفلسفة، وكونه أول المسلمين المشتغلين "بالفلسفة"، هو الذى حظى بالتفاتة المؤرخين الأقدمين، أكثر مما لفتهم مضمون مؤلفاته.

(٣) يقول عنه ابن النديم: إنه "واحد عصره فى معرفة العلوم القديمة (أى اليونانية خاصة) بأسرها، "ويسمى فيلسوف العرب" (الفهرست، ٣١٥). ويقول عنه ابن أبى اجيبعة: "أول من عانى علوم الفلسفة فى الإسلام" (عيون الأبناء، ج ٢، ص ١٧٨). ويقول صاعد الأندلس: "لا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به (أى علم الفلسفة) إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندى وأبا محمد الحسن الهمدانى (!) (الطبقات ....، ص ٧٠). يقول ابن القفطى "ولم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب (الكندى) هذا" (أخبار العلماء، ص ٢٤١ الخ).

ويؤكد هذا الرأى دارسٌ معاصر بقوله: "والكندى هو بــلا ريـب أول مسلم عربى اشتغل بالفلسفة، التى كانت إلى عهده وقفاً علــى غـير المسـلم العربى"[١].

أى التى كانت وقفاً على الفلاسفة السريان الذين هم أوّل مــن اشتغـل "بالفلسفة" باللغة العربية، فى ديار الإسلام؛ وكانوا فى عملهم هذا يكملون تراثاً سريانياً مشرقّياً فى الفلسفة سابقاً لظهور الإسلام، واستمر مرافقــاً لعصـور الإسلام الأولى، إذ أنّ "الآثار القديمة ظلت تُنقل إلى السريانية، واستمر هــذا العمل فى ظل الإسلام جنباً إلى جنب مع التعريب[٢].

ويُفرد له أغلب الدارسين المعاصرين مكانة خاصة، مكانة "الأول"، فى الفلسفة العربية عموماً، فحسين مروة مثلاً يرى أنّ الكندى "أوجد أوّل صياغة فلسفية لمفهوم إسلامى عن الله وعلاقته بالعالم"[٣]، وإنه قد يكــون قــد قــام "بالتخطى الأول للنصوص الجاهزة[٤] ووجهُ منظومة أفكار الكندى هو "وجه الفلسفة العربية كما ظهرت لأول مرّة"[٥]، والكندى هو "ممثــل لأول حركــة فلسفية منفصلة نسبياً عن حركة علم الكلام المعتزلى"[٦]؛ "وثنائية الحقيقة فى شكلها الأوّل ظهر فى فلسفة الكندى"[٧]

---

[١] مصطفى عبد الرازق، "خمسة أعلام من الفكر الاسلامى"، دار الكتاب العربى، بدون تــاريخ، ص ٤١ وعبارة "اشتغل بالفلسفة "(اليونانية) تعنى الدراسة والشرح لنتاج الفلاسفة الإغريق فى العلوم المختلفة، أكثر مما تعنى التأليف والإبتكار.

[٢] كلود كاهن. تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. بــيروت (دار الحقيقــة) ط٢، ١٩٧٧، ص ١٠٦. راجع فى الفهرست (لابن النديم) اللائحة الطويلة بأسماء المؤلفات اليونانية التى نقلــها إلى الســريانية المترجمون الكبار أمثال : حنين، وابن ناعمة، وقسطا، وثابت، وغيرهم...

[٣] و [٤] حسين مروة، "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" جــ٢، ط٥، ١٩٨٥م، ص ٨٠.

[٥] نفسه، ص ٦٦.

[٦]،[٧] نفسه، ص ١٢٣، ٦١.

وعن تـأويل الكنـدى للآيـة القرآنيـة: " النجـم والشـجر يسـجدان". يقول فيليـب حتّي: "هذا فتحٌ فى التفسير... فإنّه مهّد السـبيل للتفسـير الرمـزى للنصـوص القرآنية"[١]!

وبنظر البعض، الكندى هو الرائد حقـاً فـى نحـت الألفـاظ الجديـدة [٢]، وهو أول من استخدم مصطلحى "الأيس والليس"[٣].

ويعتبر الكندى من البـارعين فـى المنطـق، والأدلـة علـى ذلـك ليسـت قليلـة[٤] فللكندى كتبٌ فى المنطق أكدّها ثبت ابن النديم، وله تفسيرات وشـروح لكتـب فى المنطق، وخاصـة كتب أرسطو' ورسالته فى كمية كتـب أرسـطوطاليس... ' تدل على ذلك، ورسالتة" فى الفلسـفة الأولـى" (المكتوبـة فـى سـن الشـباب) ذات منهج منطقى بارز ومميز، إذا يقول الكندى فيها: " ينبغى أنْ نقصـد بكـل

---

[١] فيليب حتّى: "صانعو التاريخ العربى"، ترجمة أنيس فريحة؛ مراجعة محمود زايد، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٩م، ص٢٦٢.

[٢] جعفر آل ياسين، "فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى" دار الأندلس – بيروت، ١٩٨ت٠م، ص ٢٩.

[٣] حسام الدين الألوسى، "حوار بين الفلاسفة والمتكلمين"، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات ط٢، ١٩٨٠١م، ص ٢٩.

[٤] لتأكيد مكانة الكندى الرفيعة فى علم المنطق، فإنَّ مـن المؤرخـين القدمـاء، وغالبّيـة المحدثين،لم تُشـر إلى رسالة الكندى فى "الردّ على النصارى" التى أبطل فيها تثليثهم، وذلك على " أصل المنطق" كما يقـول فى مقدمة ردةّ. هذا النص فى المنطق، الفريد والّمميز، يوجد فقط فى "مقالة فى تبيين غلط أبى يوسـف بن اسحق الكندى فى مقالته فى " الردّ على النصارى" التـى ألّفهـا يحيـى بـن عـدّى المنطقـى النصرانـى اليعقوبى" فى شهر رمضان سنة خمسين وثلاث مائة"(أى ٩٦١م) ردَّ فيها على الكندى، موضحا رأى النصارى فى التثليث، "على أصل المنطق" أيضاً.

راجع: "دراسات فلسفية "مهداه إلى الدكتور ابراهيم مدكور، باشراف وتصدير الدكتور عثمان أمـين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م. مقال:

The phillosoher Kindi and Yahya Ibn Adi on the Trinly, by Harry A.Wolfaon, pp.49 64.

مطلوب ما يجب، ولاتطلب فى العلم الرياضى إقناعاً، ولا فى العلم الالهى حساً ولا تمثيلاً، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، ولا فى البلاغة برهاناً ولا فى أوائل البرهاناً" [١]

وفى الرسالة نفسها أيضاً مقاطع مستوحاة من "حوار برمنيدس" لأفلاطون، هذا الحوار الذى وُصف بأنّه "بحثٌ فى المُثُل، من النوع المنطقى"[٢].

وفى رسالته" فى إيضاح تناهى جرم العالم" يقول الكندى إنَّ "من لم يتخرّج فى صناعة الرياضيات، ولم يتفقه المقاييس المنطقية.."[٣] هو عُرضة للظنون الخاطئة.

وبرأى الكندى، أن تعلم الرياضيات أولاً، والمنطق ثانياً... هو واجبٌ قبل تعلم الفلسفة.

ويقف فى الطرف المقابل لهذه الأحكام من يحدّد مكانة الكندى الفلسفية بشكل عام: "فهو مترجمٌ أكثر منه فيلسوف"؛ وتعانى مؤلفاته من "انعدام المذهب الفلسفى المتماسك الأطراف".

---

[١] " رسائل الكندى الفلسفية" حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها ومقدمة عامة: الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة، القاهرة (دار الفكر العربى، مطبعة الاعتماد ومطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م - ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م؛ جزءان (وهذه المجموعة تضم ١٤ رسالة فيالفلسفة و ١١ رسالة فى العلوم، وأغلبها موجود فى مكتبة أيا صوفيا - اسطنبول، اكتشفها المستشرق الألمانى هلموت ريتر عام ١٩٣٢)، ص ١١٢.

[٢] راجع: الرسائل، ص ١٢٣ - ١٤٣. مثلاً يقول الكندى عن الصورة:" هى صورة واحدة من هذه الأشخاص" (الرسائل، ص ١٢٥). ويقول أفلاطون: "الصورة هى فى كلٍّ من الموجودات الجزئية، مع كونها واحدة ومماثلة".
"La forme est dans chacun des objects multiples, tout en etant une et identique" Platon. Parmenide. 130c- 131b, V

[٣] الرسائل، ص ١٨٧.

وانطلاقاً من الفرضية التى تصف المعتزلة بأنهم أول من تلمّس التفلسف فى الإسلام، يجعل بعضُ الدارسين الكندى "يقف على تخوم الفلسفة والكلام (الاعتزال)"[1] إذ من المحتمل أنْ يكون قد اعتمد على تراثٍ كلاميٍ"[2] فى آرائه حول وحدانية الله.

وكان أثر الكندى العالم، فى الفكر الأوربى، أوسع مدىً من أثره كفيلسوف. فإنْ رسالته "فى اختلاف المناظر"، التى ترجمها جيرار الكريمونى(توفى عام ١١٨٧م)[3] إلى اللغة اللاتينية، يعتبرها جورج سارتون من أهم مؤلفات الكندى على الإطلاق التى كان لها الأثر البارز على أكبر العلماء الآوروبيين فى القرون الوسطى، مثل روجر بيكون البريطانى (توفى عام ١٢٩٤م)، ووتيلو البولونى (توفى عام ١٢٨٥م). ويقول بيكون عند كلامه على هذه الرسالة:

"إن الكندى والحسن بن الهيثم فى الصف الأول بعد بطليموس"

ومما تجدر ملاحظته بكثيرٍ من الاهتمام كون فلاسفة الإسلام الكبار يتجاهلون الكندى تجاهلاً شبه تام. وليس فى النصوص المنسوبة إليهم، والتى بحوزتنا،

---

[1] الدكتور ماجد فخرى. "ابن رشد، فيلسوف قرطبة"؛ بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠م، ص ٢٦-٢٧

[2] الدكتور مُحمد عاطف العراقى، "مذاهب فلاسفة المشرق"، مصر (دار المعارف) الطبعة السادسة، ١٩٧٨م ص ١٠٠.

[3] يعتبر جيرار الكريمونى(ت عام ١١٨٧م) أعظم المترجمين لمؤلفات الكندى إلى اللاتينية، فقد ترجم له ثلاث رسائل إلى اللاتينية انتشرت فى الغرب، وكان من المعجبين بالكندى، يقول جيرار الكريمونى:"إنّ الكندى خصب القريحة، وإنّه واحد عصره فى معرفة العلوم بأسرها. وإنّ إحاطته بكل أنواع المعارف تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده". (راجع على عبد الله الدّفاع. " العلوم البحتة فى الحضارة العربية والإسلامية"، بيروت (مؤسسة الرسالة) ط٢؛ ١٩٨٣م، ص٧٢.

ما يُشير، ولو بشكل غير مباشر، إلى أنّ الكندى هو"رائد الفلسفة" فى الإسلام؛ أو أنّه هو من أوجد بالفعل "أول صياغة فلسفية لمفـــهوم إسـلامى عـن الله وعلاقته بالعالم"[١].

فمن بين المرات النادرة التى نقرأ فيها ذكراً صريحـاً لاسـم الكنـدى عند"الفلاسفة" الكبار، يكون ذلك لنقده، لا فى مجال المواضيع الفلسفية العامة بل فى مجال العلوم الوصفيّة[٢].

ويسقط ذكــر الكندى عند الفارابى وابـن سـينا، وبخاصـة عنـد الغـزالى فى كتاب "تهافت الفلاسفة" المخصص"لهدم" مذهب الفلاسفة[٣] الذين كفروا - فى بعض آرائهم - بالإسلام، وكان "مصدركفرهـم-برأيـه- سماعهم أسماء هائلـة كسـقراط و بقـراط وأفلاطـون وأرسـطوطاليس وأمثالهم..."[٤] ولكن الغزالى- مع اعترافه بوجود الكثير من المذاهـب الفلسفية فى الإسلام، والمفتونة جميعها بهذه الاسماء الهائلة - يحصر كلامـه فى الرد على اثنين من الفلاسفة فقط، هما الفارابـى وابن سينا، متجـاهلاً جميع ما عداهما، ومن بينهم الكندى، " فليعلم أنّا مقتصرون علـى رد مذاهبهم بحسب هـذين الرجـلين، كـى لا ينتشر الكـلام

---

[١] حسين مروة، "النزعات المادية."، جـ٢، ص٨٠.

[٢] مثلاً: رأى الكندى فى الأدوية المركّبة"، ينقده ابن رشد نقداً شديداً. راجع ابن رشد.كتاب الكليـات. ط، المغرب ١٩٣٩م، ص ١٦١ وما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨.

[٣] أعتبر البعض أنّ تجاهل الغزالى للكندى يعود إلى أنّ "فيلسوف العرب" يقول بخلاف الفـارابى وابـن سينا، بحدوث العالم، وليس بقدمه، لا يستحق التكفير. ولكن يبدوا أنّ الغزالى، فى سائر مؤلفاتـه، لم يكـن ليكترث للكندى.

[٤] الغزالى،"تهافت الفلاسفة"، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨م، طـ٣، ص٧٢.

بإنتشار المذاهب"[١]. بالطبع، إنّ تجاهل الكلام على هذه المذاهب، مهما كانت أسبابه، هو حكمٌ على عدم أهميتها.

وابن رشد الذى يأخذ على الغزالى – فى "تهافت التهافت" – حصره الفلسفة الإسلامية بالفارابى وابن سينا وحدهما، وفى أحيان كثيرة، لايرى فى الكندى 'فرصة نادرة' لدعم رأيه القائل أنّ ثمة من فلاسفة المسلمين ، وفى رأسهم الكندى، من يرى رأى "أفلاطون وشيعته" من أنّ العالَم "محدث أزلى...لكون الزمان متناهياً عندهم فى الماضى'[٢] . ولا يرى فى فلسفة الكندى مثلاً حياً يؤكد له أنّ "المذاهب فى العالم ليست تتباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفّر" [٣] . كان يمكن لأفكار الكندى الفلسفية فى حدوث العالم أنْ تقدم حجة دامغة لابن رشد فى ردّه على الغزالى؛ ولكن يبدوا أنّ فيلسوف قرطبة " يجهل جهلاً تاماً فلسفة الكندى، ولا يعرف حتى خطوطها العريضة. أو أنّ فلسفة الكندى – وهذا أكثر اقناعاً – كانت فعلاً مجهولة ومغمورة لدى الأقدمين.

يُضاف إلى ذلك أنّ ذكر الكندى لا يرد أيضاً فى كلام ابن خلدون على فلاسفة المشرق وعلمائه [٤]، وفى كلامه على شتى العلوم العقلية[٥].

وعلى هذا ففى رأينا ان اعتبار الكندى رائداً فى تاريخ "الفلسفة العربية"، لايعنى ضرورة أنّ الفلاسفة اللاحقين تأثروا به تأثراً مباشراً، أو أنّه

---

[١] المرجع نفسه، ص ٧٦.

[٢]،[٣] ابن رشد، "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م، ص ٤٢.

[٤] ابن خلدون – المقدمة . بيروت (دار احياء التراث العربى) بدون تاريخ، ص٤٨١و٤٩١

[٥] المرجع السابق، ص ٤٧٨ وما بعدها . وتقول "دائرة المعارف الإسلامية" (و المقال بقلم ج. جوليفيه و د.راشد (: "إنّ ابن خلدون يذكر الكندى مرات عدة فى مقدمته، ولكن لايذكر اسمه فى لائحة الفلاسفة المسلمين".

كان المصدر الأهم لهذا التأثير. على عكس من ذلك، فإننا نرى بأنّ كثير من الفلاسفة والعلماء يستعيدون أفكاراً ومقالات سبق للكندى طرحها، دون أنْ يذكروا أنها " لفيلسوف العرب"، بل يذكرونها وكأنها أفكار عامة، وليست خاصة به.

فالفارابى ، الذى وُصف عند بعض المؤرخين بأنّه يوسّع من آراء الكندى، لا يبدو أنّه يعرف آراء الكندى الفلسفية، ولا حتى آراءه العلمية [١]

وابن سينا يبدوا وكأنه لا يعلم أنّ الكندى "يفرّق داخل حركة النقلة، بين حركة مستقيمة وحركة دائرية، أو حركة فى الوضع. وهذا ما أغفله كثيرٌ من الباحثين حين رأوا أنّ ابن سينا هو أول من أضاف إلى أنواع الحركة، الحركة فى الوضع"[٢]

وكذلك الحال مع الغزالى، لأننا "إنْ انعمنا النظر فى هذه الأصول الغزالية الفلسفية رأيناها أقرب إلى الركائز المعنوية التى بنى الكندى عليها" رسائله الفلسفة،

---

[١] للفارابى مثلاً، رسالة تسمّى "النكت فيما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم" (ط. ليدن ص ١١٢)، وهو يبطل فيها صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهكّم، و لا يذكر الكندى بين هؤلاء المنجمين. مع أنّ الكندى عُرف بأنه متخصص "بأحكام النجوم"، وله رسائل فى التنجيم، مثلاً: "رسالته فى الإستدلال بالكسوفات على الحوادث..." (الفهرست، ص ٣١٨). راجع دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام. عرّبه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٨م، ص ١٤٣.

[٢] الدكتور مُحمد عاطف العراقى" الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" دار المعارف (القاهرة) ١٩٧١م، ص ٤٢٠. وقد تمّ الاستشهاد ببعض أفكار الكندى الفلكية فى كتاب "الشفاء" لابن سينا. ولكن هذه الاستشهادات النادرة جداً تتعلّق بآراء الكندى فى العلوم الطبيعية بشكل رليسى، ولاتعدو كونها إشارات عابرة وعارضة لا تنسجم والمكانة الفكريّة الكبرى التى أُسبغت على الكندى لاحقاً.

منها إلى مقومات مذهبي أبي نصر والشيخ الرئيس"[١]

وهكذا الأمر في فهمه "النبوة والوحي" بشكل خاص، كما يقول فالتسر. ومع ذلك فلا شيء يدل على أنّ الغزالي كان يعرف آراء الكندي.

وابن رشد، الذي أوضح موقفه الصريح من ضرورة الأخذ "من القدماء قبل ملّة الإسلام" [٢]، لأنّه " غير ممكن أنْ يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك" [٣]، لا يعترف، ولا يعرف بأنه يردّد أقوال الكندي بانه "بيّنٌ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين من غير أهل لساننا، أنه لم ينل الحق أحدٌ من الناس... بل كل واحد منهم نال شيئاً يسيراً"[٤] لذلك وجب "إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً"[٥].

أو عندما يقول ابن رشد:"إنّ من نهى عن النظر (في كتب القدماء)... فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرعُ منه الناس إلى معرفة الله... وذلك غاية الجهل والبُعد عن الله تعالى، يبدوا أنه لا يعرف أنّه يُردّد أقوال الكندي أنه "يحق أنْ يتعرى من الدين من عاند علم الأشياء بحقائقها (أي الفلسفة)، وسماها كفراً[٦]

---

[١] الأب فريدجير، "نحو تحقيق فلسفي لبناني" محاضرة أُلقيت في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٣ حزيران ١٩٨٢م، ص ٩٨، نقلاً عن أطوان سيف، الكندي، مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، هامش ص ١٥٨، راجع "رسالة الكندي في الإبانة عن الجرم الأقصى"، الرسائل، ص ٢٣٨. و"رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس"، الرسائل، ص ٣٧٣ وما بعدها.

[٢]، [٣] ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٦.

[٤] الكندي، الرسائل، ص ١٠٢.

[٥] المصدر السابق، ص ١٠٣.

[٦] الكندي الرسائل ، ص ١٠٤.

مما سبق، يمكن القول إن غياب ذكر الكندى عند الفلاسفة اللاحقين له، لم يكن غيابا للأفكار التى قال بها الكندى؛ حيث لا شيء يشير مباشرة أو مداورة، أنها أفكار خاصة "بفيلسوف العرب". كما أن لاشيء يشير أيضا إلى إعتراف هؤلاء، على الأقل أن الكندى هو الرائد الأول الذى أدخلها فى الثقافة العربية[1]

مع ذلك، فإن الكثير من مؤرخى الفلسفة العربية يتكلمون – وبدون أدلة واضحة وبدون أى تحفظ حتى – على "أثر" الكندى فى لاحقيه من الفلاسفة الاسلاميين المعروفين، كالفارابى وابن سينا، وحتى الغزالى، فى المشرق؛ وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، فى المغرب.

(ب) "حدوث" العالم عند الكندى

نستطيع القول أن الكندى يعتبر من القلائل من بين فلاسفة الإسلام الذين قالوا "بحدوث العالم" من لا شيء، وأن الله تعالى هو منشئ كل شئ، وفى هذا ينطلق الكندى بمفهومه عن الله والعالم انطلاقا مباشرا، من المسلمات الدينية، أما الجانب الفلسفى عنده هنا فيقتصر على الأشكال الاستدلالية التى استخدمها فى محاولة اثبات الخلق من العدم بالطريق الفلسفى، فقد حاول الكندى اثبات أن كل جرم (أى مادة) متناه، وأن الله تعالى وحده غير متناه، لكى يثبت بذلك تناهى العالم المادى، أى حدوثه، أى عدم أزليته.

---

[1] CF. Walzer, Richard. Greek Into Arabic, (Essays on Islamic Philosopy.) Bruno Cassier ,Oxford, 1963 , p. 180.

ونجده يثبت أزلية الله تعالى بكونه خالقاً من عدم[١] والقول بتناهى المـادة – عنده– لزم عن القول بتناهى الحركة والزمان[٢] . ذلك لما بين المادة والحركة والزمان من التلازم الوجودى، وقد برهن الكندى على هذا التـلازم بالطريقـة التالية:

" لا جرم بلازمان، لأنَّ الزمان هو عدد الحركة، أعنى أنـه مـدة تعدهـا الحركـة، فـإن تكـن حركـة كـان زمـان، وان لـم تكـن حركـة لـم يكـن زمـان، والحركة إنما هى حركة الجرم. فإنْ كان جرم كانت الحركة وإلالم تكن"[٣]

وبناءً على هذا التلازم الانطولوجى بين المادة والحركـة والزمـان، فـإنَّ الحركة والزمان ، كالمادة، حادثان غير أزليين"[٤]

وبما أنَّ الأمر كذلك فالجرم والحركة والزمان أمورٌ متناهية ولها بدايـة، وهى من ثم محدثة. وهكذا يبدو أنَّ الكندى لا يعتبر الزمان أمراً موجوداً قائماً بذاتة، وانما هو مجرد أمر وهمى اعتبارى، وأنّه ليس للزمان حقيقـة أخـرى ، وراء مدة وجود الجسم وهو تابعُ له.

وهو يقسم الزمان إلى ثلاثة أقسام: الآن، والماضى، والمستقبل، والأول (الآن) هو الذى يُفرض لوصل الماضى بالمستقبل، وليس له بقاء، لأنّه ينقضى قبل تفكيرنا، (والآن) ليس زماناً، لأننا كلما نحاول إيجـاد (آن) للاتصـال بيـن

---

[١] راجع فى هذا "رسالة الكندى فى إيضاح تناهى جرم العـالم" ، رسـائل الكنـدى الفلسـفية، جـ١، ص ١٨٨ -١٨٩.

[٢] رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى، المصدر نفسه، ص ١٢٠-١٢١

[٣] المصدر نفسه، ص ١١٧

[٤] نفسه، ص١١٩-١٢١

الماضى والمستقبل، توجد حلقة أخرى. ثم هو بعد هذا يفسر الزمان تفسيراً رياضياً، تمشياً مع نزعته الطبيعية، فيقول:

"فهو إذاً ليس سوى العدد. إذاً فالزمان هو عدد عادُ للحركة" [١]

وينتهى الكندى إلى أنَّ الزمان والحركة كلاهما متناهيان، لأنهما مرتبطان بالجسم. وقول الكندى بالخلق من لا شيء، كما يرد في رسالته" الفاعل الحق الأول والفاعل الذى هو بالمجاز" وفى غيرها، يبرز بصورة واضحة، صلته الفكرية بأعلام القرن التاسع من متكلمى المسلمين، ويعزله تماماً عن المشائية والأفلاطونية الجديدة من مفكرى العرب الذين تفادوا هذه المشكلة[٢]

"فالفعل الحقى الأول" فى رأيه هو إخراج الأشياء إلى حيز الوجود من العدم، أو كما يقول "تأييس الأيسات عن ليس" وهذا الفعل من اختصاص الله تعالى وحده، أما "الفعل الحقى الثانى" فلا يتعدى إظهار الأثر الذى يتركه "الفعل الأول" فى الشيء وهو بهذا الاعتبار انفعال لا فعل. وبهذه الدلالة المجازية يقال أحيانا عن المخلوقات أنها فاعلة، ذلك لأنها فى الواقع ليست إلا موضوعات للأثر الذى يتركه فيها فعل الله، فتدفع به، من ثم إلى أشياء أخرى على مراحل متتابعة[٣]

وهكذا ينتهى الكندى إلى القول "أنَّ الجسم حادث عن ليس، وأنَّ المحدِث له هو الله الواحد سبحانه، وهذا دليلٌ على أنَّ الكندى قد ناقض

---

[١] "أنظر رسالته فى الجواهر الخمسة " من رسائله الفلسفية جـ٢ ص ٣٤ والدكتور ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١١٥-١١٦.

[٢] راجع الدكتور ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١١٨.

[٣] الكندى، رسالة فى العقل، ص ٣٥.

أرسطو فى قضية خلق العالم، فقد كان رأى الثانى هو قدم العالم مـــن حيــث حركته، ومن حيث مدة وجوده، مع قوله بتناهى هذا العالم من حيث مســاحته وامتداده الجسمى فى المكان.

ومن هنا نجد المعارضة الواضحة فى رأى أرسطو هذا مع رأى الكندى القائل بحدوث العالم من حيث مساحته، ومن حيث حركته، ومن حيث الزمان، ومن حيث المكان[١]، وإذا رأينا الكندى يستخدم تعبير أرسطو "المحرك الأول" فإنما هو يضع لهذا التعبير مفهوماً آخر غير الذى يضعه أرسطو - فهو - أى الكندى - حين يقول "المحرك الأول" يقوله مجاراة لأرسطو شكلاً، فى حين يقصد به "المبدع الأول" مضموناً. والفرق بين هذا المضمـــون ومضمـــون أرسطو فرقٌ جوهرى وجذرى. فإنَّ "المحرك الأول" الأرســـطى لا يحـــرك العالم بوصفه العلة الفاعلة، بل بوصفه العلة الغائية له.

بمعنى أنَّ العالم يشتاق إلى كمال الله (المحرك الأول) الذى هو "أفضل سعيد وأجل مبتهج" [٢] وبهذا الشوق الدائم يتحرك العـــالم نحـــو الله تحركـــاً متصلاً دائماً، رغبة فى نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجتـــه. فهذا هو معنى كون الله "محركاً أول" فى المفهوم الأرسطى.

أمّا عند الكندى فإنَّ المحرك الأول هو العلة الفاعلة الأولـــى، " العلــة المبدِعة لكل علة"[٣] ، وهو" الفاعل الحق الأول التام" وأساس الأختلاف بيـــن

---

[١] راجع عبد الله نعمة، "فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهـــم" دار مكتبـــة الحيـــاة-بـــيروت ١٩٣٠م، ص ٦٠٧.

[٢] أرسطو: ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى عن النص الانجليزى المعتمد لجامعة اكسفورد، (راجع مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مايو ١٩٣٧م، ص١١٧)

[٣] راجع رسائل الكندى الفلسفية ، جـــ١ ، ص١٨٢،ص٢١٤

المفهومين هو أنْ " مفهوم أرسطو" يتضمن القول بقدم العالم (أزليتـــــه) أولاً، وانكار القول بخلق العالم من العدم ثانياً[1] ، أمّا مفهوم الكندى" فقـــائمٌ، علــى القول بحدوث العالم أولاً وبخلقة – العالم – من العدم المطلق ثانيـــاً، وهــذا المفهوم صريحٌ عند الكندى يقوله بالنص المباشر[2]

وعند مقارنة نظرة الكندى فى قضية الله والعالم، بنظرة أفلاطون، نجد أنْ ما بين الكندى وأفلاطون من اختلاف، فى النظر للقضية، لايقل عمقاً عما

---

[1] ويمكن أنْ نستنتج هذا المفهوم من المبادئ الأرسطية الثلاث التالية:

(أ) نفى العلية الفاعلة عن الله (المحرك الأول)، وحصر العلاقة – علاقة بين الله والعالم – فى الغائية، وهذا المبدأ يتضمن بوضوح، نفى كون الله مصدر الفعل المباشر للحركة، حركة الوجود فى العالم. وهذا النفى قائمٌ عند أرسطو على مبدأ أنّ تحريك الله للعالم ، كعلة فاعلة، تقتضى حصول مماسة بينه وبين العــــالم، ليحصل التحريك، والمماسة ممتنعة هنا، لأنّ العالم مادى، جسمى، فى حين أن الله غير مــــادى ، غــير جسمى. فكيف يمكن التماس بينهما.

(راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة، ١٩٤٠، ط١، ص٢٣٥.)

(ب) المادة الأولى (الهيولى) القابلة للوجود بالفعل مع أية صورة يمكن أنْ تتحد معها، هى موجودة بالقوة دائماً. أى أنّ هذه المادة العامة غير المتعينة، ليست عدماً مطلقاً، كما أنّها ليست وجوداً مطلقاً، بل هى ذات وجود ما أزلى، هو الوجود بالقوة. ويستند أرسطو فى القول إلى مبدأ أنّ العدم المطلق هــو نفــى لقابلية الوجود الفعلى. فإنه مالم يكن الشيئ موجوداً بالقوة، أى الامكان، يمتنع أنْ يكـــون موجـــوداً بالفعل، فإنّ العدم لا يمكن أن ينتج وجوداً البتة. كذلك يقول أرسطو أنّ المادة الأولى العامة ليســـت عدماً أو سَلباً للصفات أو المقولات، وعلى هذا ،فوجود المادة، إذن أزلىٌ غير مسبوق بالعدم المطلق.

(ج) وأما المبدأ الثالث فيتمثل فى " أزلية الحركة"، ونظرية أرسطو فى المادة والصورة هى التى اقتضــت أن يقول بمبدأ أزلية الحركة، ففى رأيه أنه لا يمكن وجود المادة والصورة دون الحركة، وبما أن المـــادة والصورة موجودتان أزليا، فالحركة إذن موجودة أزلا، فالله كما نراه فى مذهب أرسطو، عقل نظرى، وليس هو الله بالفهم الدينى، الله المبدع العالم من لاشيء

(راجع أرسطو، مقالة اللام، الترجمة العربية، ص١٢٧-١٢٨).

[2] يقول الكندى: ".. وأن الفعل الحقى الأول تأييس الأيسات عن ليس. وهذا الفعل خاص بالله تعالى، الذى هو غاية. فإن تأييس الأيسات، ليس لغيرة"

(راجع، الرسائل، جـــ١، ص١٨٢)

وتأييس: ايجاد، "أيس": وجود، وجمعها أيسات: وجودات. "عن ليس": عن عدم. فيكون مجمل الفكرة: أن ايجاد أنواع الوجود كلها من العدم هو الفعل الحقيقى الأول، وأن هذا الفعل هو خاصـــــة الله تعـــالى وحده، ولا يكون لغيره تعالى.

بين الكندى وأرسطو، فإن الوجود الأزلى الثابت المنزه عن الحركة والتغير والصيرورة والتحديد المكانى والزمانى، ينحصر - عند الكندى - فى واحد هو الله تعالى[1] ولكنه - عند أفلاطون - يتعدد بقدر ما فى العالم الحسى من أنواع، أو من أشياء تنطوى تحت هذه الأنواع، نظرا إلى أن لكل نوع، ولكل شىء فى هذا العالم الحسى "مثالا" أو "فكرة" فى عالم "الوجود الحقيقى" عالم "المثل" أو "الأفكار" هذا أولا، ويأتى الاختلاف بينهما ثانيا من أنه ليس فى العالم الحسى شىء مخلوق من لا شىء، ما دامت أشياء هذا العالم كلها - فى نظرية أفلاطون - ليست سوى انعكاسات لـ "الأفكار" الأزلية القائمة فى عالم الجواهر بوجودها الفعلى الموضوعى السرمدى، ويأتى الاختلاف ثالثا من أن سبب وجود الأشياء فى العالم الحسى واحد هو الله تعالى عند الكندى، ومتعدد بتعدد الأشياء نفسها أو أنواعها عند أفلاطون، لأن كل فكرة هى سبب الشىء الذى هو ظلها فى العالم الحسى، وهناك وجه رابع للاختلاف بينهما، يتمثل فى أن الله مفارق للعالم - عند الكندى - أما أفلاطون فإن "الفكرة" جوهر العالم، وهو - أى العالم - الظاهر بالنسبة للجوهر .

وهكذا نجد فى آراء الكندى المتعلقة بقضية حدوث العالم، شواهد واضحة على أنه لم يكن ناقلا عن سواه من الفلاسفة اليونان فحسب، بل أخذ منها، م يلائم آراءه، وعدل عن ما يخالفها .

فعنده، أن الله تعالى قد خلق العالم كله "ضربة واحدة من غير زمان ومن غير مادة"[2]، الله خلق العالم بأن قال له كن فكان . "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، بل إن أمره - فيما يقول الفقهاء والمفسرون - كان بين الكاف والنون فى الفعل "كن" وكل أمر صدر عن الله أو يصدر عنه فى العالم، أو سيصدر عنه فى العالم الآخر مرهون باللحظة الخاطفة .

---

(١) راجع تفصيلا فى ذلك، حسين مروة، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ط ٥، ص ٧٣ وما بعدها .

(٢) راجع، رسائل الكندى الفلسفية، والدكتور هويدى: "دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية"، ص ٢٣٥ وما بعدها .

ج - التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى :

اهتم الكندى بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، فنجده يوضح حقيقة الفلسفة ووجوب الأخذ بها فى رسالة وجهها إلى المعتصم بالله، أعلن فيها أن الفلسفة أشرف العلوم وأعلاها مرتبة، وأنه من واجب المفكر أن يأخذ بها، يقول الكندى فى هذه الرسالة: الفلسفة هى،

"علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"، ويضيف قائلا: أن

"فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة،وجلة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه"، ومن ثم يكون غرض الفيلسوف نظريا وعمليا متوافقا مع الدين، فالفرض النظرى إصابة الحق، وأما الفرض العملى فالعمل به، وبقدر ما يسعى الإنسان وراء الحق ويعمل به بقدر ذلك يكون كامل الإنسانية، ولكن قبل إيراد بعض التفصيل لمحاولة الكندى التوفيق بين الدين والفلسفة، لنا التعرف على الأسباب التى دفعت الكندى لهذه المحاولة.

لعل أول وأهم هذه الأسباب أن القرآن الكريم بآياته العديدة يدعوا إلى النظر والبحث فى جنبات الكون، سمائه وأرضه وصولا إلى معرفة مكون، مبدع هذا الكون، وهو الحق تبارك وتعالى واقرأ معى قوله تعالى:

"فاعتبروا يا أولى الأبصار"،

"أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء"،

"أفى الله شك فاطر السموات والأرض"،

"ويتفكرون فى خلق السموات والأرض"،

"أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت"،

"إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون".

تأمل، اعتبروا، ينظروا، يتفكرون، ينظرون، كيف، تجد حثا على النظر والبحث، تجد أن السؤال عن الكيفية التى تم بها الخلق، محاولة للوصول إلى التأصيل، إلى النظرة الكلية، الشمولية، وهذه المحاولة ليست شيئا آخر غير المعنى الحقيقى للفلسفة، فالنظر والتفكر والتعقل وممارسة الهبة التى وهبها الحق تعالى للإنسان، من الأمور التى دعا إليها القرآن الكريم، وإذا لم يستخدم الإنسان هذه الهبة - العقل - فى النظر والبحث فى جنبات الكون وصولا إلى معرفة المكون سبحانه وتعالى، فأين ولم سيستخدمها.

فمنهجيا، لا يتعارض النظر مع الإيمان، لقد حث القرآن المسلمين على أن ينظروا فى ملكوت السموات والأرض، وأن يتفكروا وأن يتدبروا، ومن ناحية أخرى ذم القرآن الذين لا يفكرون أو لا يعقلون، والأنبياء للمسلمين أسوة، وقد جاء إيمان أبى الأنبياء إبراهيم بعد نظر عقلى حين رفض أن يعبد ما يأفل، فجاء إيمانه بالنظر فطر السماوات والأرض إيمانا عن يقين، ثم تدرج من الإيمان إلى الاطمئنان حين سأل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى "قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى".

وتأمل معى الآيات القرآنية: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين، فلما جن عليه الله رأى كوكبا قال هذا ربى، فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكون من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال

هذا ربى، هذا أكبر، فلما أفلت، قال يا قوم إنى برئ مما تشركون، إنى وجهت وجهة للذى فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين"٠

لاحظ هنا النظر العقلى الذى مارسه سيدنا إبراهيم عليه السلام، والشك الذى عاشه كمرحلة سابقة على اليقين٠

وثانى هذه الأسباب التى حملت الكندى على التوفيق بين الفلسفة والدين، أن الفلسفة كان ينظر إليها أحيانا فى عصره نظرة شك وارتياب، فالكندى - فيما يقول المؤرخون - قد عاش فترة من حياته فى عصر المتوكل الخليفة العباسى الذى قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة٠

وثالث هذه الأسباب، وهو مرتبط بسابقه، أن الكندى قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة، وواجه مقاومات مختلفة لاشتغاله هذا، ومن تلك المقاومات ما ذكره ابن أبى أصيبعة من أن أبا معشر بن محمد البلخى قد شنع بالكندى وأغرى به العامة، فدفع إليه الكندى من حسن له النظر فى بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عنه٠

ولهذه الأسباب، كانت محاولة الكندى التوفيق بين الفلسفة والدين، وتضمنت هذه المحاولة بعض الرسائل مثل رسالته "فى إثبات الرسل"، رسالته "فى نقض مسائل الملحدين"، رسالته فى "سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل"، ولكن هناك رسالتين له بصفة أساسية تناولتا دراسة هذه المسألة، وهما: "رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة"، "رسالته فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة"٠

ضمن الكندى الرسالة الأولى موقفه الدفاعى عن الفلسفة، وميز فى الثانية بين طريقى الشرع والفلسفة، موضحا كيف أن غاية الطريقين

واحدة، وهى معرفة الحق تبارك وتعالى، وإليك بعض التفصيل لمضمون الرسالتين٠

يرى الكندى أن "أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول"٠ وفى كلام الكندى صدى أرسطى فى تأكيده أن غاية الإنسان القصوى هى معرفة العلل الأولى الكلية، وفيه أيضا تمهيد لما سيكون للفيلسوف فى مدينة الفارابى الفاضلة من محل رفيع٠

ولعلك لاحظت أن الكندى فى نصه السابق قد جعل الفلسفة الأولى أشرف وأعلى مراتب الفلسفة، وهو فى هذا يتابع أرسطو من ناحية، ويحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، وبين الشريعة التى يشتغل بها الفقهاء من ناحية أخرى، فأرسطو يعلى من شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة، على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة، وهكذا فعل الكندى، وإذا كانت الفلسفة الأولى أو الإلهيات أشرف العلوم عند الفلاسفة، فإن هذا يؤدى بالتالى إلى مشروعية الفلسفة والاشتغال بها، طالما أن موضوع الإلهيات الذى يخوض فيه الفلاسفة يتقارب - عند الكندى - مع الموضوعات الدينية التى يخوض فيها الفقهاء٠

وهو يقول فى رسالته إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى:

"فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده،

وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإثيارها"٠

فالفلسفة - وبتحديد الكندى - هى علم الأشياء بحقائقها، والعلم بالحقائق يتضمن علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وبالجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، وهذا هو الذى دعت إليه الرسل صلوات الله عليهم جميعا، فجاءت دعوتهم إقرارا بربوبية الحق تبارك وتعالى وحده، والتزاما بالفضائل المرتضاة عنده، وتركا للرذائل التى حرمها، وإذا كانت الفلسفة تنشد العلم بكل نافع والسبيل إليه، فهى بالتالى لا تتعارض مع الدين الذى ينشد هو الآخر كل ما هو نافع وخير لكل بنى الإنسان٠

ويهاجم الكندى أعداء الفلسفة مهاجمة عنيفة، ويدافع عن الفلاسفة دفاعا شديدا، ويرى أن من الأشياء الضرورية والواجبة إلا نذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة، إنهم أفادونا ببحثهم عن الحقيقة وسهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية، والفلاسفة - فى رأى الكندى - هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة، وبالتالى وجب علينا أن نشكرهم لا أن نذمهم، ويكفيهم أنهم داموا البحث عن الحقيقة واجتهدوا لإصابتها، واستمع إليه يقول فى رسالته إلى المعتصم بالله:

"٠٠٠٠ فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات امسهلة لنا سبيل الحق"٠

وبالتالى "ينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأخباس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شىء

أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغى بخس الحق، ولا التصغير بقائله ولا بالآتى به"٠

ومعنى ذلك أنه إذا قيل إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا، أى من بلاد اليونان، فإننا يجب ألا نستحى من استحسان الحق من أين أتى، أى حتى لو أتى لنا من الأجناس البعيدة عنا والأمم المباينة لنا، وفى هذا القول من جانب الكندى - وكما يذهب إلى ذلك الدكتور/ عاطف العراقى - رد على ما كان يشاع أحيانا، من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان، والباحثون فيها فلاسفة وثنيون، فإنه يجب الابتعاد عنها لأنها أتت ألينا من بلاد غريبة وبعيدة عنا، كما أن فى هذا القول مبدأ هاما، إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، أو كونها عربية أو يونانية٠

ويرى الكندى - فى معرض دفاعه عن الفلسفة - أن خصوم الفلسفة، بحاجة ماسة إلى الفلسفة ليقيموا الدليل على وجوب التنكر لها والابتعاد عنها، وهم من ثم فى تناقض فاضح، يقول:

"وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا أنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا على ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانا، وإعطاء العلة والبرهان من علم الأشياء بحقائقها"٠

فالمنطق يقتضى أن لا رفض ولا قبول الشىء إلا بعد معرفته، والرفض والقبول كلاهما يكون ببرهان، وهذا يعنى أنه وجب دراسة الفلسفة على مهاجميها وعلى مادحيها على السواء٠

وينتهى الكندى إلى أن الذى يتنكر للفلسفة، إنما يتنكر للحقيقة، وهو من ثم كافر، فالمتنكرون للفلسفة هم "من أهل القربة عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، وهم - المنكرون للفلسفة - متاجرون بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه ومن باع شيئا لم يكن له، فمن بحر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا".

وهكذا فأنت تجد أن موقف الكندى عن الفلسفة والذى ضمنه رسالته إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى، تمثل فى قوله أن الفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، وأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق، والفلسفة بذلك لا تتعارض مع الدين، وتمثل موقف الكندى الدفاعى عن الفلسفة أيضا فى قوله، أن الفيلسوف التام الأشرف، هو المحيط بالعلم الأشرف، علم الفلسفة الأولى، علم الحق الأول الذى هو على كل حق، وبالتالى هناك تقارب بين الفلسفة الأولى والإلهيات، وفى رأى الكندى أيضا أن من الأشياء الضرورية واللازمة والواجبة إلا نذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة، من الواجب علينا - برأى الكندى - أن نشكر الفلاسفة، لا أن نذمهم، لأنهم داوموا البحث عن الحقيقة واجتهدوا لإصابتها، كما أنه يجب ألا نستحى من استحسان الحق، أيا كان مصدره، وأيضا من واجب الجميع دراسة الفلسفة، مهاجميها ومؤيديها.

بعد دفاع الكندى عن الفلسفة فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، وتبريره الاشتغال بها، ورده على من يسيئون الظن بها، يحاول أن

يبين لنا أن المسائل التى تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها، قـد أتـت بـها الرسل، ونراجع نص الكندى مرى أخرى:

"لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانيـة وعلـم الفضيلة، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عـن الله جـل ثناؤه".

هذا دفاع من جانب الكندى عن ضرورة الاشـتغال بالفلسـفة وفيـه أيضا بيان بأن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة، ولكن هنالك أحيانا تناقضـا ظاهرا بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن، وهذا التناقض هـو الـذى حمـل البعض على محاربة الفلسفة، ويرى الكندى أن حل هذا التناقض فى التـأويل، موضحا أن للكلام العربى معنى حقيقيا وآخر مجازيا، وأنه على هذا السـبيل يستطيع أن يعتبر منطوق بعض الآيات مجازا يشير إلى معان يصـل إليـها المفكر بالتأويل بشرط أن يكون هذا المفكر من "ذوى الدين والألبـاب"، وقـد عمد الكندى إلى التأويل فى رسالة وضعها لتلميذه الأمير أحمد بن المعتصـم وسماها "رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجـل"، وقد فسر السجود والطاعة بمعنى إظهار عظمة الله والانتهاء إلى أمره.

ولئـن كان ثم فرق بين علوم الفلاسفة وعلوم الأنبيـاء فذلـك فـى الطريقة والمصدر والخصائص، وذلك أن علوم الأنبياء تأتيهم بفعـل إلـهى يطهر نفوسهـم ويهيئها لتقبل تلك العلوم، ثم إن علوم الأنبياء موجـزة بينـة قريبة السبيل محيطة بالمطلوب.

ويتحدث الكندى فى رسالته "فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتـاج إليه فى تحصيل الفلسفة" عن علوم الأنبياء التى لا تأتى - فى رأيـه - عـن طريق التحصيل والاكتساب، بل عن طريق الإلهام الإلهى، ومعنـى هـذا أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان، وإنما هـى

- علوم الرسل - بإرادة الله تعالى، عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده والهامة ورسالاته، أما علوم الفلاسفة فتأتيهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتى خلال الزمان، فما يأتى به الرسل عن طريق وهبى إلهامى، لا يتأتى للفيلسوف إلا بالاكتساب والتدريب وطول البحث، إضافة إلى أن الفيلسوف لا تتصف إجاباته فى بعض المسائل بالإيجاز والإحاطة الشاملة بالمطلوب، الأمر الذى نجده عند الرسل، ويضرب الكندى مثالا لذلك بإجابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن الذين سألوه: "من يحيى العظام وهى رميم؟، عندئذ يوحى الحق تعالى إليه: "قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون، أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون"•

ويعلق الكندى قائلا:

"فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تجيء بعد أن تصير رميما، وأن قدرته تخلق مثل السماوات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية"•

هذا هو الفارق بين علوم الأنبياء، وعلوم الفلاسفة، وهو فارق فى الطريقة والمصدر والخصائص، علوم الأنبياء تأتيهم بفعل إلهى، وهو موجزة بينة قريبة السبيل محيطة بالمطلوب، وليس الأمر كذلك بالنسبة

لعلوم الفلاسفة، التى تأتيهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة، إضافة إلى أن إجاباتهم عن بعض المسائل ليست فى إيجاز وبيان وإحاطة الأنبياء؛ ولكن كل هذه الفروق لا تلغى أن المسائل التى تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها، قد أتت بها الرسل؛ وهذا يؤكد أن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة فى رأى الكندى.

د - أدلة وجود الله عند الكندي :

رأينا أن الكندى من القلائل من بين الفلاسفة المسلمين الذين قالوا "بحدوث العالم" من لا شىء، وأن الله تعالى هو منشئ كل شىء، فوجدنا عنده تلازما وجوديا بين المادة والحركة والزمان، وهذه جميعا أمور متناهية ولها بداية، وهى من ثم محدثة، وهو يؤكد فى رسالته "الفاعل الحق الأول والفاعل الذى هو بالمجاز" فكرته عن الخلق من العدم، فيتحدث عن الفعل الحقى الأول، والفعل الحقى الثانى، والأول هو "تأييس الإيسات عن ليس" أى إيجاد الموجودات عن عدم، والثانى يتمثل فى الأثر الذى يتركه فعل الله تعالى فى الأشياء، وبعبارة أخرى أن فعل الخلق أو تأثير الله تعالى فى الكون لم ينته بصورة قاطعة فى ستة أيام - التى نص القرآن الكريم على أن الخلق كله تم فيها - بل له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم بما يمكن أن نسميه بعثا يوميا، يتمثل فى عنايته عز وعلا بالعالم وحفظه لكل ما فيه ومن فيه، وفى قدرته تعالى على إعادة الخلق من جديد، وغيرهما من المظاهر التى لا نهاية لها، والتى تكشف عن أن فاعليته عز وعلا ليست قاصرة على الإيجاد من لا شىء وإنما تشمل العناية والرعاية إلى أن يرث تبارك وتعالى الأرض ومن وما عليها.

وكانت منطلقات الكندى فى إثبات هذا الحـدوث إسـلامية خالصـة، واقتصر الجانب الفلسفى عنده على الأشكال الاستدلالية التى اسـتخدمها فـى محاولة إثبات الخلق من العدم بالطريق الفلسفى.

وقول الكندى "بحدوث العالم" يمثل دليلا على وجود الله تعالى، بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى لا محالة إلى التسـليم بوجـود الله، والتسـليم بوجود علة خالقة للكون، يؤدى إلى التسليم بحدوث العالم، ومـن هنـا فـإن البحث فى حدوث العالم عند الكندى يرتبط تماما بتدليله على وجـود الله، أى أن العالم عنده حادث، أى له ابتداء وله انتهاء، أى مبـدع، مخلـوق مـن لا شيء، وهذا الحادث لابد له من علة أحدثته وأظهرته فى الوجود، وهذه العلـة هى الله تبارك وتعالى.

هذا إذن دليل يستند إلى تضايف لفظتى المحدث والمحدث، والمحـدث هو الله تعالى، والمحدث هو العالم، واستمع إلى الكندى يقول فى "رسالته فـى وحدانية الله وتناهى جرم العالم":

"وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة، فإنية الجرم ليست لا نهاية لـها، وإنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يـزل، فـالجرم إذن محـدث إضطرارا، والمحدث محدث المحدث، والمحدث والمحدث مـن المضـاف، فلكل محدث إضطرارا عن ليس".

فإنية العالم متناهية، لها نهاية، ليست أزلية، وبالتالى فهو - العـالم - محدث اضطرارا عن عدم، أى أن الوجود ليس صفة ذاتية فيه، بل هو صفـة مضافة إليه، وبعبارة أخرى الوجود فيه مستفاد من غيره، وغيره هنـا هـو الحق تبارك وتعالى.

تضايف لفظتى المحدث والمحدث، إذن يمثل دليل الكندى الأول علــى وجود الله تعالى٠

وهناك دليل ثان، يتمثل فى المقابلة التى يعقدها الكندى بيــن الوحــدة والكمال والثبات والغنى الذاتى من جانب، وبين الكـــثرة والنقــص والتبــدل والفقر الذاتى من جانب آخر، مقابلة بين الله الواحد الدائم، وبين الموجـــودات المتكثرة المتبدلة الغير دائمة، يقول الكندى حول هذا المعنى فى رسالته "فـــى وحدانية الله وتناهى جرم العالم":

"٠٠٠٠ فإذن ليس كثيرا، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عـــن صفات الملحدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه، لأن الكـــثرة فـــى كــل الخلــق موجودة، وليست فيه، ولأنه مبدع وهم مبدعون،، ولأنــه دائــم وهــم غــير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم"٠

ودليــل ثالث يتمثل فى فكرة المشابهة أو التمثيل بين فاعلية النفـــس فى البدن، وبين فاعلية الحق تبارك وتعالى بالنسبة للكـــون أو العـــالم كلـــه، بمعنى أن النظام فى الجسم الإنسانى إذا كان يدل على وجود قوة خفية غـــير مرئية وهى النفس التى تسير الجسم، فإن التدبير فى الكون يدل على وجـــود مدبر له٠

يقول الكندى حول هذه الفكرة فـــى رســالته "فـــى حـــدود الأشــياء ورسومها":

"السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلــى، وإن كان فى هذا العالم شيء، فكيف هو الجواب عنده؟ هو كالنفس فى البـــدن، لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يعلم البدن إلا بما يـــرى فى آثار تدبير النفس فيه، فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكـــون تدبـــيره إلا

بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه"٠

وهكذا فأنت واحد فى حديث الكندى هذا أن وجود التنظيم فى الكون يدل على وجود نفس له تدبره وتسيره، وكما أنك تستطيع أن تدلل على وجود النفس الغير مرئية من خلال النظام والتدبير المرئيين فى البدن، كذلك تستطيع أن تدلل على وجود الحق تبارك وتعالى الغير مرئى، من خلال النظام والتجبير الموجودين فى الكون، فهما يكشفان عن وجود منظم، مدبر للكون٠

وهذه الفكرة عند الكندى قد تعد إلى حد كبير مقدمة وتمهيدا لحديثة حول العناية والحكمة والغائية والإبهار والإعجاز فى هذا الكون، وضرورة وجود علة لكل ذلك، وهى الحق تبارك وتعالى، فالكون كل مظهر لعناية الخالق عز وعلا به٠

وهذه الغائية وهذه العناية التى استدل الكندى - وغيره من فلاسفة العرب المسلمين - بها على وجود الله تعالى، تستند إلى كثير من آيات القرآن الكريم تشير إلى وجود العناية والغائية فى الكون، تأمل قوله تعالى:

ألم نجعل الأرض مهادا، والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا، وجعلنا نومكم سباتا، وجعلنا الليل لباسا، وجعلنا النهار معاشا، وبنينا فوقكم سبعا شدادا، وجعلنا سراجا وهاجا، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا" (سورة النبأ: الآيات من ٦ إلى ١٦)٠

وقوله تعالى:

"يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون، الذى جعل لكم الأرض فراشا، والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا الله أندادا وأنتم تعلمون" (البقرة: آية ٢٢)٠

ونصوص الكندى كثيرة فى إقرار وجود العناية والغائية فى الكون، وفى الصعود من ذلك إلى إثبات وجود الله تعالا، اقرأ معى مثلا نصه فى رسالته البالغة الأهمية "فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"، يقول:

"٠٠٠٠ فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كث ثابت وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف"٠

فهذا النظام الموجود فى العالم، والترتيب والإتقان، لأعظم دلالة على أن أتقن تدبير، لأعظم دلالة على وجود خالق حكيم قوى جواد عالم متقن لما صنع٠

وهكذا فأنت تجد أن الكندى قدم أكثر من دليل على وجود الحق تبارك وتعالى، فهو مرة يربط بين القول بحدوث العالم وبين ضرورة وجود محدث له، وثانية يقابل بين الله الواحد الدائم وبين الموجودات المتكثرة المتبدلة الغير دائمة، وثالثة يتحدث عن التنظيم والتدبير الموجودين فى الكون، وكيف أنهما يخبران عن ضرورة وجود منظم مدبر له، ورابعة يصعد من إقرار وجود العناية والغائية فى الكون إلى إثبات وجود الله تعالى٠

هـ - (الوحدانية) عند الكندى :

نلمس فى حديث الكندى عن الوحدانية جانبين أساسيين، الأول تعبير عن الروح الإسلامية متمثل أساسا فى الآيات القرآنية التى تذهب إلى أن الله تعالى واحدا لا شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثله شيء، والثانى تراث كلامى متمثل فى حديث المعتزلة عن الصفات الإلهية، وكيف أنها عين الذات، وأيضا فى تعمق الأشاعرة فى شرح الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثلة شيء٠

إليك بعض التفصيل لهذين الجانبين اللذين نلمسهما فى حديث الكندى عن الوحدانية، فأما عن الأول الذى يأتى تعبيرا عن الروح الإسلامية، نقول: يرى الكندى أن الله تعالى واحد بالعدد وبالذات، بالعدد أى هو تعالى واحد مرسل، لا يقبل الإضافة إلى غيره، ولا يقبل التكثير، وغيره يقبل الإضافة، يقبل التكثير، وبالتالى يثبت الكندى وحدانية الحق تعالى عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته، يقول فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى:

"إن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير، ولا هيولى ولا صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كييفية، ولا ذو إصافة، ولا موصوف بشيء من باقى المقولات، ولا ذو جنس ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحدا بالحقيقة، فهو إذن وحدة فقط، إنه الواحد بالذات، لا ينقسم بنوع من الأنواع ولا من جهة ذاته ولا من جهة غيره، ولا هو زمان ولا مكان"٠

فالواحد تعالى ليس هو شيء من مخلوقاته ولا هو بشيء مما تتصف به مخلوقاته، فإذا كانت مخلوقاته تتصف بأنها تتقبل التكثير ولها مادة

وصورة، وذات كمية وإضافة، فهو عز وعلا وحدة فقط لا تتصف بشيء من هذا، وليست كل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم.

ونجد نفس المضمون فى رسالته "فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم"، استمع إليه يقول:

"هو واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه تبة، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم".

ولعلك تلحظ أن الكندى سواء استدل على الوحدانية بالنظر إلى الله من جهة ذاته، أو عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته، يعبر عن الروح الإسلامية المستمدة من الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه تعالى ليس كمثلة شيء، مثل قوله تعالى:

"لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء : الآية ٢٢)،

"ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذا لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله مما يصفون" (المؤمنون: آية ٩٠).

"قل لو كان معه آلهة كما يقولون، إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا" (الإسراء: آية ٤٢).

والمضمون فى هذه الآيات الثلاثة واحد، وهو الإقرار بوحدانية الحق تعالى، فهو عز وعلا لم يتخذ ولدا، ولم يكن معه من إله، تعالى الله عن هذا علوا كبيرا.

أما عن الجانب الثانى نلمسه فى حديث الكندى عن الوحدانية، وهو علاقته بحديث المتكلمين، نقول، أنهم - المتكلمين - قد بحثوا فى مجال

الوحدانية من أبعاد عدة، نأخذ بعدين منها يكشفان عن هذه العلاقة التى نجدها بين حديث الكندى عن الوحدانية وحديث المتكلمين عنها، يتمثل الأول فى حديث المعتزلة عن الصفات والذات، صفات الحق تعالى وذاته، وكيف أن صفاته - عند المعتزلة - عين ذاته، وهذا تأكيد على الوحدانية، وتأثر بالآية الكريمة "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"، ويتمثل الثانى فى تعمق الأشاعرة فى شرح الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد.

وعن الأول نقول، إن التوحيد من العقائد الإسلامية الأساسية، بل هى العقيدة الأولى، لم يبتدعه المعتزلة لكنهم دافعوا عنه دفاعا جادا حتى عرفوا "بأهل التوحيد"، وراحوا يبحثون فى جوهره، ويدحضون الآراء التى تشوب وحدة الله المطلقة والتنزيه الكامل، ولعل الذى حملهم على هذا هو ما هالهم - وكما يقول الدكتور حموده غرابة - من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى وضع الله فى صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والإثنينية، ومن نتائج رأيهم فى التوحيد والتنزيه، أنهم حاربوا بعنف كل ما يحمل على التشبيه أو اعتبار صفات فى الله.

وقد ذكر الأشعرى فى "مقالات الإسلاميين" عن المعتزلة أنهم يقولون:

"إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا يجرى عليه زمان ولا والد ولا مولود، ولا تدركه الحواس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده لا قديم غيره ولا إله سواه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ ولم يخلق الخلق على مثال سبق".

ولعلك لاحظت فى هذا النص الذى يذكره الأشعرى فى مقالاته عن المعتزلة أنهم يرفضون الأخذ بآراء المشبهة ويفتحون الباب لتأويل الآيات القرآنية التى تصف الله بصفات بشرية تأويلا مجازيا، ورفضهم هذا واضح فى قولهم "ليس كمثل الله شيء"، وهم يهاجمون "الثنائية" المجوسية، و "الثالوث" المسيحى عندما يؤكدون الوحدة المطلقة، كما يرفضون الأخذ بقول النصارى الذين يؤمنون بأن المسيح هو ابن الله المولود من الآب قبل كل الدهور والمساوى له فى الجوهر، وهذا وضح فى قولهم "لا والد ولا مولود"، وهم بقولهم "لا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق ويحاربون نظرية المثل الأفلاطونية ونظرية الفيض التى قال بها أفلوطين ونقلها عنه فلاسفة المسلمين.

وهم - المعتزلة - عندما نفوا الصفات عن الله، لم يكن المقصود بها الصفات السلبية، مثل قولهم "ليس كمثله شيء"، ولا الصفات السلبية معنى والإيجابية لفظا، مثل قوله تعالى: "قل هو الله أحد" بل المقصود بها الصفات الإيجابية لفظا ومعنى مثل العلم والإرادة والكلام، فلم ينكر المعتزلة الصفات، والقرآن يقول بها صراحة، ولا سبيل إلى إنكار ما جاء فى كتاب الله المنزل، لكنهم ينكرون كونها قديمة وكونها زائدة على الذات، فالإقرار بقدمها يعنى الإقرار بوجود قديمين وفى ذلك شرك، واعتبارها زائدة على الذات يلزمها خصائص الأعراض لأن القائم بالشيء محتاج إليه، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس واجبا بذاته.

وقد أورد الشهرستانى طريقة المعتزلة فى إثبات مذهبهم، وهذه خلاصتها، إن المعتزلة لا تنكر الصفات كوجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة، لكنها تنكر إثبات صفات هى صفات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته، فإنها إذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فإما أن تكون عين

الذات، وإما أن تكون غير الذات، فإن كانت عين الذات، فذاك مذهب المعتزلة، وبطل قول أهل السنة أنها وراء الذات، وإن كانت غير الذات فهى حادثة أو قديمة، وليس فى مذهب السلف أنها حادثة فيبقى أنها قديمة، فإن كانت كذلك، فقد شاركت الذات فى القدم، فأصبحت آلهة أخرى".

قلنا أن هناك بعدين يكشفان عن علاقة بين حديث الكندى فى الوحدانية، وحديث المتكلمين فيها، ذكرنا بعض التفصيل عن البعض الأول وهو دفاع المعتزلة عن التوحيد وإنكارهم كون الصفات قديمة، وكونها زائدة على الذات، وبقى أن نعرف شيئا عن الجانب الثانى، وهو تعمق الأشاعرة فى شرح الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد، فهنا الباقلانى (ت ٤٠٣هـ) يقول:

"وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر منذ لك، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته، فوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا لتضاد مراديهما، فوجب ألا يتما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما، فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزا".

ولعلك تلاحظ أن الباقلانى ينطلق أساسا من قوله تعالى: "لو كان فيهما آلالهة إلا الله لفسدتا"، فلا يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، ولو فرض أن هذا جائز، لصح أن يختلفا ويلحقهما العجز، والعجز من صفات الحادث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزا.

ونفس المضمون يطرحه أشعرى آخر هو سعد الدين التفتازانى، فى "شرح العقائد النسفية"، يقول:

"لو كان إلهان، لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما حركة زيد، والآخر سكونه، لأن كلا منهما فى نفسه أمر ممكن، وكذلك تعلق الإرادة بكل منهما، إذ لا تضاد بين الإرادتين، بل بين المرادين، وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، وإلا فيلزم عجز أحدهما، وهو إمارة الحدوث والإمكان، لما فيه من شائبة الاحتياج، وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر".

يتضح لنا إذن أن الكندى قد اهتم بالتدليل على وحدانية الله تعالى، وإن هناك جوانبا دينية وأخرى كلامية فى اهتمامه هذا، تتمثل الأولى فى تراث دينى مستند إلى الآيات القرآنية التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثله شيء، وتتمثل الثانية فى حديث المعتزلة عن الصفات الإلهية، وكيف أنها عين الذات، أى أنها ليست زائدة على الذات. وفى تعمق الأشاعرة فى شرح الآيات التى تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثله شيء.

(و) " السببية والعلية" عند الكندى"

لم يترك الكندى فصولاً أو رسائل محددة معينة يبحث فيها موضوع السببية، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد، بل إنّ آراءه حول هذا الموضوع جاءت متناثرة فى بعض رسائله، وغاية فى الإيجاز[١] والكندى، بتناوله لفكرة العلية، قد أفاد بلاشك من الفلسفة اليونانية، إلى جانب أنّه قد وضع فى حسبانه موقف الدين الإسلامى خلال معالجتة هذه الفكرة.

فالكندى، كفيلسوف، لم يكن بوسعه أنْ ينكر إطّراد الحوادث فى الطبيعة، ولم يكن بوسعه أنْ ينكر أنّ العالم يسير على قانون ثابت.، لكن الكندى من جهة أخرى، ومن خلال نظره فى النص الدينى، ومشاهداته لبعض حوادث الطبيعة، لم يستطع الجزم بأنّ هذا الإطراد دائمٌ ومن الأزل وإلى الأبد، فثمة حوادث تقع بحيث يمكن للمرء أنْ يقول إنّها مستثناة من قانون العالم المطرّد.

أى أنّ الكندى حاول أنْ يجمع بين إمكانية التدخل الإلهى والرعاية والعناية الإلهية، وبين سير الطبيعة والعالم، وخضوعه لقانونٍ كلى شامل، ومن هنا كان موقفه الذى لايقلّل من القدرة الإلهية الشاملة من جهة، ومن العالم الذى لم يسع إلى سلب موجوداتة خصائصها، من جهة أخرى.

---

[١] راجع الدكتور مُحمد عاطف العراقى، "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية" ص٨٥.

ولو رجعنا إلى رسائل الكندى التى بين أيدينا، نجد أنْ أهم رسالتين له تمسان هذا الموضوع من بعض زواياه. هما رسالته فى " الفاعل الحق الأول التام ، والفاعل الذى هو بالمجاز" و"رسالته فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"؛ فى الأولى ، نجد أنْ موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعل حقيقى، وفعل بالمجاز، وينقسم الفعل الحقيقى إلى أول وثان، كما ينقسم "الفعل الذى هو بالمجاز" إلى أول وثان أيضاً.

فالفعل الحقيقى الأول عبارة عن "تأييس الأيسات عن ليس" أى إيجاد الموجودات عن عدم، ويعتبر الكندى هذا الفعل لله تعالى وحده الذى هو غاية كل علة، يقول حول هذا المعنى:[١]

".. فإنْ تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره"

ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع.

أما الفعل الحقيقى الثانى، فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه، والمؤثِّر هو الحق عز وعلا، والمؤثر فيه هو العالم، فتأثيره عز وعلا فى العالم لايقف عند حد إيجاد العالم عن عدم، بل يشمل أيضاً عنايته عز وعلا للعالم وحفظه المستمر لموجوداته.

وفاعل هذا الفعل، أى الفعل الحقيقى، لايتأثر – فيما يرى الكندى، بأى نوع من أنواع التأثر، أى يفعل مفعولاته من غير أنْ ينفعل هو إطلاقاً، إنه "البارى، فاعل الكل جل ثناؤه"[٢]

---

(١) الكندى، رسالة الفاعل الحق الأوّل التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز" ،ص١٨٢-١٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص٨٣، والدكتور عاطف العراقى ، "تجديد فى المذاهب.." ، ص٨٦.

الله إذن هو العلة الممسكة بالعالم، والحافظة عليه وجوده، ولو لم يكن ذلك لتلاشى العالم، وهذا هو معنى قوله تعالى: "إنّ الله يُمسك السماوات والأرض أنْ تزولا"[١] ، يقول الكندى:[٢] أنّ:

" الله هو المبدع الممسك كل ماأبدع، فلا يخلو شىءٌ من إمساكه وقوته إلاّ باد واندثر".

هذا عن الفعل الأول، أى الفعل الحقيقى بتسميه، وحقيقى أى أنّ العلاقة بينه وبين فاعله عز وعلا حقيقية وليست مجازية ، أمّا الفعل الثانى، أى فعل جميع المخلوقات، فإنّها تسمى فاعلات بالمجاز ، أى نسبة الفعل إليها ليست حقيقية، بل مجازية. يقول الكندى[٣]:

".. أعنى أنّها كلها منفعلة بالحقيقة، فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض، فإنّ الأوّل منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهى إلى المنفعل الأخيرمنها، فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثانى، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات".

ويقسم الكندى الفعل بالمجاز إلى قسمين: أحدهما يسميه "الفعل" وهو ماينتهى أثره بانتهاء فعل فاعله، كالمشى للماشى، وثانيهما يسميه "العمل" وهو

---

(١) سورة فاطر، الآية ٥١

(٢) "رسائل الكندى الفلسفية" ، جـ١، القاهرة ١٩٥٠م، ص١٦٢، والدكتور أبو الوفا التفتازانى، الإنسان والكون فى الإسلام" ، ص٥٥-٥٦.

(٣) "رسالة الفاعل الحق الأول التام" ، ص١٨٣-١٨٤.

عبارة عن ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر عن فعله، مثال ذلك النقش والبناء وجميع المصنوعات[١].

هذا، ويميز الكندى بين العلة الأولى، وبين ماعداها من علل، فالعلة الأولى عنده ليست داخل العالم، وليست قسماً منه، ولاموجوداً من موجوداته، وليست حالّة فيه، ولاينبغى لها أنْ تحل فيه، كانت قبل العالم وستظل موجودة بعده، كان عنها العالم، ولولا وجودها الأزلى الخالد، لما وجد هذا العالم، هى المبدعة للكل عن لاشىء، والمصوّرة هذا العالم على الصورة التى هو عليها، هىالله عز وعلا. يقول الكندى فى حدّه للعلة الأولى، أنها "مبدعة، فاعلة، متممة الكل غير متحركة"[٢]، العلة الأولى إذن أوجدت الأشياء من العدم، وهى الفاعل الحقيقى لكل الموجودات، وماعداها فيسمى بهذه التسمية مجازاً لاحقيقة، ثم إنّ الكمال النسبى الخاص بهذه الموجودات إنّما يستمد من هذه العلة الأولى.، وهى ليست متحركة، لأنّ الحركة من سمات الموجودات المحددة المتناهية الناقصة التى تسعى إلى تمام ذواتها، ومادامت العلة الأولى كاملة من حيث أنّها كلها وجودٌ بالفعل، ليس فيه شىء بالقوة فإنّها لاتتحرك، لأنّ الحركة من سمة الموجودات المتمكنة المتزمنة".

وهذه العلة الأولى متصفة بصفة الأزلية"، الأمر الذى يبين أنّها ليست معلولة لعلةٍ أخرى غيرها، يقول الكندى:

---

(١) "رسالة الكندى فى حدود الأشياء" ، ص١٦٥

(٢) نفس المصدر ، ونفس الصفحة.

" إنّ الأزلى (وهو هنا العلة الأولى) هو الذى لم يكن ليس، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره، والذى لايحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لاعلة له فدائمٌ أبدا"[١]

أمّا بشأن العلل الأخرى، وتقسيم الكندى لها، فإنّه قد أفاد من أرسطو فى هذا الصدد بشكلٍ واضح، وخصوصاً فى تقسيمه الرباعى للعلة: فثمة علة مادية، وأخرى صورية، وثالثة فاعلة، ورابعة غائية، يقول الكندى:[٢]

".. إنّا قد بيّنا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أنّ العلل الطبيعية، إمّا أنْ تكون عنصرية، وإمّا صورية، وإمّا فاعلة ، وإمّا تمامية". " وأعنى بالعنصرية عنصر الشىء الذى منه يكون كالذهب الذى هو عنصر الدينار، وأعنى بالصورية، صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار.،

وأعنى بالفاعلة صانع الدينار، الذى وحّد صورة الدينار بالذهب. وأعنى بالتمامية ماله أخذ الصانع صورة الدينار، بالذهب التى هى المنفعة بالدينار ونيل المطلوب ، وعلل كون كل كائن وفساد كل فاسد، هى هذه الأربع التى ذكرنا".

والكندى، شأنه شأن أرسطو، يوحّد بين العلتين الفاعلة والغائية، من حيث أنّ من يصنع شيئاً ما، فإنّما يصنعه لغاية معينة، فالعلة التمامية موجودة مع العلة الفاعلة، وليست منفعلة عنها، بل إنّ العلة التمامية أو الغائية كثيراً ماتكون هى المحرك والدافع لكى تقوم العلة الفاعلة بفعلها، أى أنّها كثيراً

---

[١] " حدود الأشياء ورسومها"، ص١٦٩

[٢] "رسالة فى علة الكون والفساد"، ص٢١٧-٢١٨.

ملتجبر الفاعل على فعله بقصد تحقيق غاية أو هذف معين. يقول الكندى حول هذا المعنى:[١]

".. فأمّا العلة الفاعلة فعنها بحثنا، فهى مطلوبنا، وبوجدانها إنّما نجد العلة التمامية، لأنّ التمامية إمّا أنْ تكون فوق العلة الفاعلة، أعنى ملجئة له إلى الفعل، أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها"، بل إنّ الكندى، قد نصّ على أنّه إذا لم توجد العلة الفاعلة، فلن توجد من ثم علة تمامية، لأنّ هذه لاتحقق إلاّ عن طريق الفاعل[٢]

ويميز الكندى بين العلة الفاعلة المباشرة، وبين الغير مباشرة، أى يميز بين العلة الفاعلة القريبة، والعلة الفاعلة البعيدة- على حد تعبيره-ويضرب لنا مثلاً فى هذا الصدد هو "رامى السهم" الذى يقتل شخصاً، فإنّ "رامى السهم" هو العلة الفاعلة البعيدة للقتل، أما العلة القريبة للقتل هنا فهى السهم[٣]

ولهذا فإنّ مسئولية الإنسان هنا تعد مسئولية كاملة، لأنّه إنّما قذف السهم بإرادته وعلمه، وهو يدرك بلاشك أنّ السهم يمكن أنْ يقتل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ، فلا يصح أنْ ننسب للجماد فعلاً، وبالتالى لاينبغى أنْ نحاسب أو نلوم السهم لقتله هذا أو ذاك، لأنّ السهم وسيلة فى يد العلة الفاعلة، تفعل بها ما تشاء؛ إنّ رامى السهم كان بوسعه ألا يرميه، ومن هنا تكمن

---

[١] نفس المصدر ، ص٢١٨.

[٢] راجع الدكتور فيصل بدير عون، "الفلسفة الإسلامية فى المشرق"، ص١٥٥ ومابعدها.

[٣] ولقد كانت هذه الفكرة من الأفكار التى بحثها المتكلمون (وخاصة المعتزلة-تلك المدرسة التى انتسب الكندى إليها فترة من الزمن) تحت مشكلة "التولد" وهى مشكلة كانت لها أهمية بالغة لأنها تتضمن مدى مسئولية الإنسان عن فعله، وأغلب الظن أنّ الكندى كان من أنصار الرأى القائل بأنّ الإنسان مسئول مسئولية كاملة (كفاعل) عن كل الأفعال التى تحدث داخل دائرة علمه وقدرته وإرادته واختياره، أمّا تلك التى لادخل له فيها، أو التى لم يسع إليها، فلا ينبغى أنْ يُسأل أو يُحاسب عليها.

مسئوليتة، لأن حيثما توجد الإرادة توجد الحرية، وبوجود الحرية توجد المسئولية، ويبين لنا الكندى، فى معرض دراسته للعلة الفاعلة وتقسيمها إلى قريبة وبعيدة، أنّ هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن وفساد كل فاسد، وهى الله المبدع للكل، والمتمم للكل، علة العلل، ومبدع كل فاعل"[١]

ويتحدث الكندى عن العلتين المادية والصورية - ويذهب إلى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة، فعنده كما هو الحال عند أرسطو، المادة لاتنفصل البتة عن الصورة، فهما متضايفتان، وهذا معناه - فيما يتعلق بمشكلة السببية هنا - أنّ العلة المادية مرتبطة بالعلة الصورية، فالثانية لاتتجلى إلاّ من خلال المادة ، والأولى تتوج عن طريق العلة الصورية؛ ويرى الكندى أنّ العلة المادية خاصة بكل موجودات عالمنا هذا ، من جهة أنها دليل على كونه وفساده، فهو يرى أنّ كل كائن دخلتة المادة أو تكّون منها، فاسدٌ ضرورة، فالعنصر هو الموضوع الذى يجرى عليه الكون والفساد، ولهذا فإنّ كل الكائنات التى ليس لها عنصر، فاسدة،[٢]

---

[١] راجع الدكتور عاطف العراقى "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية"، ص ٩٠.

[٢] الكندى، "الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد" ، ص٢١٧-٢١٨.

الفصل الثالث

الفارابى ٠٠٠٠ وهل هو أول فلاسفة المسلمين حقيقة؟

ويشمل :

أ - الفارابى، تاريخا وآثارا ومكانة٠

ب - الخلق صدور وفيض عن الفارابى٠

١ - تمهيد عن الصدور أو الفيض٠

٢ - صدور الموجودات عن واجب الوجود عندالفارابى٠

٣ - طريقة الفيض٠

٤ - العالم "قديم بالزمان حادث بالذات" عند الفارابى٠

ج - الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعته تعالى وصفاته عند الفارابى٠

١ - الاستدلال على وجود الله٠

٢ - طبيعة "واجب الوجود بذاته" وصفاته٠

د - مفهوم العلية والعناية عن الفارابى٠


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفارابى ٠٠٠٠ وهل هو أول فلاسفة المسلمين حقيقة؟

أ - الفارابى، تاريخا وآثارا ومكانة :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخـــان بـــن أوزلـــغ المعـــروف بالفارابى نسبة إلى مدينة فاراب - وهى حاليا إحدى إقليم خراسان الـــتركى - التى ولد فيها نحو سنة ٨٧٠م / ٢٥٧هـــ، يروى المؤرخون له، أن أباه كـــان فارسى الأصل، تزوج من إمرأة تركية، وأصبح قائدا فى الجيـــش الـــتركى، وأن فيلسوفنا - الفارابى - اشتغل بالقضاء فى بلدته، قبل أن يكب على دراســة الفلسفة، وأنه كان شريف النسب، معدا لحياة البذخ، فعدل عنها راضيا ومـــال إلى حياة العزلة والتأمل ٠

وكانت له مقدرة عجيبة على تعلم اللغات، فيروى أنه صـــرح أمـــام سيف الدولة أنه يجيد سبعين لسانا، ولا يخفى ما فى الروايـــة ممـــا يصعـــب الأخذ به، ولكن الأمر الثابت هو أن أبا نصر كان يجيد العربيـــة والفارســـية والتركية والكردية، وذلك ظاهر فى مؤلفاتـــه ولا ســـيما "كتـــاب الموســـيقى الكبير"، ه كان يجهل اليونانية والسريانية لغتى العلم والفلسفة لذلك العهد ٠

تنقل الفارابى بين فاراب وبغداد، عاصمة العلم والمعرفـــة، وحـــران متتلمذا على أشهر أساتذة عصره منطقا وفلسفة ونحوا، وغيرها، ثم عاد إلـــى بغداد حيث أقام نحوا من ثلاثين سنة قضاها فى التأليف والشرح والتعليم، وقد نبغ من تلامذته إذ ذاك الفيسلوف النصرانى الشهير يحيى بن عدى ٠

وفى سنة ٩٤١م / ٣٣٠هـــ، انتقل إلى دمشق، ثـــم اتصـــل بســـيف الدولة الحمدانى، صاحب حلب فضمه إلى علماء بلاطـــه، وأصطحبـــه فـــى

حملته على دمشق حيث توفى القارابى سنة ٩٥٠م / ٣٣٩هـ، وله من العمر ثمانون عاما.

وكان الفارابى واسع الثقافة إلى حد بعيد، فلم يدع علما من علوم زمانه إلا برع فيه وألف، ورسالته فى "إحصاء العلوم" تدلنا على سعة معارفة، يقسم فيها الفارابى العلوم إلى: علم اللسان، علم المنطق، علم التعاليم، العلم الطبيعى، العلم الإلهى، العلمى المدنى، علم الفقه، وعلم الكلام، ولعلك هنا أن الفارابى عدد العلوم وأجزاءها كما جاء عند أرسطو، وأضاف إليها علمى الفقه والكلام، وهما علمان إسلاميان كانت لهما فى عصرة أهمية كبرى، وتعود إلى وصف الفارابى بأنه كانت واسع الثقافة إلى حد بعيد، يقول عنه ابن سبعين:

"وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير".

ويذكر ابن خلكان، أنه - أى الفارابى - "أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق".

وعلى حد قول مستشرق فرنسى معاصر - لوى ماسينيون - أن الفارابى: "أول مفكر مسلم كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى".

فقد أنشأ الفارابى مذهبا فلسفيا كاملا، وقام فى العالم العربى بالدور الذى قام به أفلوطين فى العالم الغربى، وهو الذى أخذ عنه ابن سينا، وعده أستاذا له، كما أخذ عنه ابن رشد فيلسوف المغرب العربى الكبير، وغيره من فلاسفة العرب، وقد لقب بحق "المعلم الثانى" على أن أرسطو هو "المعلم الأول"، فالفارابى منشئ المدرسة الفلسفية فى الإسلام، ترك لنا مذهبا متصل

الحلقات، محكم البنيان – ذا وحدة عجيبة - ولم يدع مشكلة من المشـــكلات التى ستعترض فلاسفة المسلمين إلا عالجها قبلهم وقال كلمته فيها .

والقسم الأكبر من مصنفات الفارابى، شروح وتعليقات علـــى فلســفة أفلاطون، أرسطو، وجالينوس، تناول فيها كتب المنطق والطبيعيات والأخلاق وما بعد الطبيعة، ولعل أشهر هذه المصنفات:

مقالة فى إغراض ما بعد الطبيعة،

شرح رسالة زينون الكبير اليونانى،

كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو،

رسالة فيما بجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

كتاب تحصيل السعادة،

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة،

كتاب السياسة المدنية،

كتاب الموسيقى الكبير،

إحصاء العلوم،

رسالة فى العقل،

عيون المسائل،

ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

ولعلك تلحظ أن الفارابى، فى قسم أكبر من مصنفاته، بذل جهدا كبيرا فى التوفيق بين المذاهب القديمة، وخاصة بين أفلاطـــون وأرســطو، وبيــن أرسطو وجالينوس، وقد يكون مبعث هذا التوفيق بين أفلاطون وأرســـطو – كما يقول الدكتور عاطف العراقى – كتاب "اثولوجيا أرســطوطاليس" وهــو

الكتاب الذى نسب خطأ إلى أرسطو، إذ أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصـــى، وهو أحد المترجمين، قد ترجم بعــض مقتطفــات مــن كتــاب التاســوعات لأفلوطين (التاسوعات ٤، ٥، ٦) ونسبها خطأ إلى أرسطو، ونظــرا للتشــابه من بعض الجوانب بين فكر أفلاطون وأفلوطين، فحينئذ يمكن التوقيق بدرجــة ما بين أفلاطون وأرسطو.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب قد سمى بهذا الإسم (التاســوعات) لأن فرفوريوس الصورى قد رتب الرسائل الأربعة وخمسين، التـــى تركــها أفلوطين فى تسع مجموعات، لأن رقم تسعة هو الرقم الكــامل فــى نظريــة فيثاغورس، إذ أنه مربع ثلاثة، الثالوث الكامل والذى يعنى الانسجام.

والدليل على أن الفارابى يعتمد - فى توفيقه بين أفلاطون وأرسـطو - على كتاب أثولوجيا، أنه - الفارابى - يذكره صراحة فى كتابه "الجمــع بيــن رأيى الحكيمين" وينسبه إلى أرسطو، استمع إليه يقول - على سبيل المثــال - حين يحاول التوفيق بين قول أفلاطون بالمثل ونقد أرسطو لها:

"وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بأثولوجيا، يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية".

وهو يقول أيضا، بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم:

"ومن نظر فى أقاويله - أى أرسطو - فى الربوبيـــة، فــى الكتــاب المعروف بأثولوجيا، لم يشبه عليه أمره فى إثباته الصانع المبدع لهذا العــالم، فإن الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى".

وهكذا فأنت واجد أن الفارابى حاول أن يقرب معانى المصطلحات الفلسفية الأرسطية، شارحا الكثير من كتب أرسطو، فى المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، والأخلاق، والسياسة، لدرجة أن ابن سينا، فيلسوف المشرق العربى الكبير، يخبرنا بأنه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه، إلى أن أمكنه أن يعثر على كتاب للفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة"، وعندما قرأ هذا الكتاب للفارابى، تفتحت أمامه المعانى التى كانت غامضة عليه فى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وهذا هو نص عبارة ابن سينا:

"يئست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة، حتى ظفرت بكتاب لأبى نصر فى هذا المعنى، فشكرت الله تعالى على ذلك، وصمت تصدقت بما كان عندى".

ولئن كان الفارابى قد أخذ الشيء الكثير عن أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، فقد ظل محتفظا بشخصيته وطبع الأفكار التى اقتبسها بطابعه الخاص، محرزا بذلك شهرة واسعة فى القرون الوسطى، جعلت اليهود يكبون على آثاره وينقلونها إلى العبرية، وقد حفظت تلك الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة.

والآن إلى بعض رؤى الفارابى الفلسفية التى تكشف لنا الإطار العام لبنائه الفكرى، وهل هو حقا أول فلاسفة المسلمين؟

(ب) (الخلق) صدور وفيض عند الفارابي :

(أ) تمهيد

تعد فكرة "الخلق من العدم" فكرة دينية فى المقام الأول، ويقابلها فكـــرة "الصنع أو الإحداث" فى الفلسفة. هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكرة الألوهية، لأن من لم يقل بهذه الفكرة يرى أن العالم هكذا من الأزل، وسيظل إلى الأبد دون أن يكون له مصدر آخر.

والدين المنزل حينما بلغ الإنسان بواسطة الرسل والأنبياء، صـــور الله تعالى ووصفه بصفات مباينة لغيره من موجودات، وترتب على هذا التبـــاين الكلى تباين آخر فى الفعل والايجاد، ومن هنا أقرت الديانات السماوية المنزلة أن الله تعالى قد خلق هذا العالم بعد أن لم يكن له وجود، خلقه من العدم دون مادة سابقة، ودون مدة من الزمان.

أما العقل الانسانى ممثلا فى الفلسفة فلم يســـتطيع "تعقـــل" هـــذه الفكرة

---

[1] سورة يس، الآية ٨٢.

[2] سورة القمر، الآية ٥٠.

الدينية (على الأقل قبل نزول الديانات) ، ومن ثم حاول أن يفسر الصلة بين الله بحسبانه علة للايجاد والصنع، وبين العالم باعتباره معلولا لله تعالى. ومن جملة هذه المحاولات ظهر لنا القول بالفيض أو الصدور الذى ذاع صيته وانتشر فى العالم الإسلامى، والذى امتد جذوره إلى حد كبير فى معظم المسائل اللاهوتية التى تعرض لها فلاسفة الإسلام.

والواقع أن مشكلة الموجودات، وكيف صدرت عن الله سبحانه، قد شغلت فلاسفة العرب إلى حد كبير جدا، أى كيف صدرت الكثرة عن الواحد.

منهم من اتجه فى حلها اتجاها أفلوطينيا من بعض زواياه لامن كلها، مضيفا إليه أبعادا إسلامية قليلة جدا، وعلى رأس القائلين بذلك الفارابى وابن سينا اللذين ارتضيا القول بأنه "لابد أن يصدر عن الواحد واحد مثله" وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور، ومنهم من لم يرتض القول بذلك، بل فسر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير تفسيرا يعد بعيدا بعدا تاما عن موقف كل من الفارابى وابن سينا، وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف، فيلسوف المغرب العربى ابن رشد الذى نقد القول بالفيض أو الصدور نقدا عنيفا[1].

"والفيض" فى مفهومه الفلسفى يعد مشكلة فلسفية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة لتفسير كيفية خلق العالم وكيفية صدور الكثير عن الواحد، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامى فصاغها بعض فلاسفته صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها[2] ، وهى نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، أو إن شئنا الدقة حاول ذلك، وفى

---

(١) راجع فى ذلك الدكتور محمد عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص١١٠ .

(٢) الدكتور جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص٥

نظام كهذا تصبح العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأساسية للبنيان الفلسفي بأسره[١].

والشائع عن "الفيض" أنّه يرجع إلى أفلوطين[٢] ، هذا أنه ذهب إلى القول بتسلسل الموجودات، فالأول ساكنٌ غير متحرك بشيء من أنواع الحركة، وسكونه يُحدث مثاله، وقول أفلوطين بتسلسل الموجودات محاولة منه لاثبات أثر الأولى في آخر مراتب الموجودات وأدناها[٣].

ومجمل هذه النظرية، أنّ لهذا العالم ظواهر حية، وهو دائم التغير، ولم يوجد نفسه، بل لابد له من علة سابقة هي السبب في وجوده، وهذا الذي صدر عنه عالم واحد غير متعدد، وهو أزلي أبدي قائمٌ بنفسه، ولسنا نعلم عن طبيعة هذا "الخلق" إلاّ أنّه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء"[٤].

فالمبدأ الأول والواحد وحدة مطلقة، لا يمكن أنْ يكون عقلاً، بل ينبغي أنْ يكون ماهية تعلو على العقل، وتظل دائماً في هوية مع ذاتها، هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد، ويندر جداً أنْ يسمية بالله.

وفي رأى افلوطين، يستحيل وصف الواحد بأية صفة من الصفات المألوفة التي تنطبق على الموجودات الأدنى منه، بل إنّ صفة الوجود ذاتها اذا ما نسبناها إليه لكانت تنطوي على نوع من الثنائية، إذا أننا سنحمل عليه

---

(١) Madkowr (Dr.Ibrahim): " La place d'Al Farabi dans L'ecole philosoghique musalmane, Paris, 1934, P.40.

(٢) إلا أنّ هذا لا يمنع من القول بأنّ الفيض يُعد مزيجاً من أفكار أرسطو، وبطليموس الفلكي إلى جانب أفلوطين. (راجع الدكتور عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٠٩)

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ص١٨٤

(٤) الدكتور فؤاد زكريا، " التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس"، ص٤١-٤٢، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٢٦، عمر الدسوقي، أخوان الصفا، ص١٣٨.

الوجود، فيكون هناك موضوع ومحمول يُحمل عليـــه، وبـــهذا يفقـــد "الأول" وحدته المطلقة. فيجب علينا ألاّ نصف "الواحد" بأية صفة إيجابية، بل نكتفـــى بالوصف السلبى، ومن هذه "الوحدة" تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات، ولأفلوطين فى وصف هذا الصدور صورُ وتشبيهات مختلفة أشهرها تشبيـــه فيض النور من منبعه، وفيض الماء من الينبوع، وصدور أنصاف الأقطـــار عن المركز، فالصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أو المركز ثابتاً مع خروج غيره منه.

فالواحد حين "يخلق" الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها، أو يأخذ من ذاتـــه ليعطيها، بل يظل فى وحدته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الاطلاق، ومع ذلك تفيض الموجودات عنه، عملية تسير سيراً منتظماً منذ البداية إلى النهاية، وتتحكم فيها ضرورة واحدة، وقانون واحد، "فالعقل" الذى تصدر عنه النفس، يظل كما هو، بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه، وعنصر التشبيه يمتد فـــى كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات[1] فقوله إن كل موجود يكون فى "المبدأ السابق عليه، يعنى أنّ التالى معتمدٌ على السابق، ومتوقف عليـــه، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية إنما هو تشبيه فحسب"[2].

ويتحدث أفلوطين عن أقانيم أربعة، أو قل جواهر أولية أربعـــة، هـــى الواحد أو الأول، ثم ثلاثة صادرة عنه، العقل، فالنفس، فالمادة، وهو يـــبرهن على وجودها بالجدل الصاعد، ويبين الصدور، صـــدور الموجـــودات عـــن الواحد، بالجدل النازل الذى يبدأ بالواحد، ولما كان "الأول" كاملا فهو فيـــاض وفيضه يحدث شيئا غيره، فما هو غير معين فى الأول يتعيـــن فـــى الثـــانى،

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٢٦.

(٢) الدكتور فؤاد زكريا، "التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس" ص٤٢.

والثانى حاو المُثل الكلية، أى الأجناس والأنواع، ومُثــل الجزئيــات أيضــا. ويفيض عن العقل، صورة منه، هى "النفس الكلية"، التى تتوجه نحــو العقــل الصادرة عنه فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات، فالأشياء جميعها بمثابة حياة تمتد فى خطٍ مستقيم من أعلى إلى أسفل، وكل نقطة مــن نقاط هذا الخط تختلف عن غيرها، ولكن الخط كله متصل "والعالم المحسوس حيوانٌ كبير أو انسانٌ كبير، والنفس علة حركاته الكلية أى حركات الأجــرام السماوية، لأنْ الحركة الدائرية تحاكى حركة النفس على ذاتها، والنفس الكلية وسطٌ بين العالمين المعقول والمحسوس، تتأمل الأول وتدبر الثانى، أو بعبارة أدق تدبر الثانى بتأمل الأول"[١].

والمادة آخر مراتب الوجود، وهى وجودٌ مطلق غير متعين، فلا يوجــد اتحادٌ حقيقىٌ بين المادة والصورة. وإنما الشيء المحسوس عبارة عن إنعكاس الصورة على المادة دون أنْ يؤثر هذا الانعكاس فى المادة، وهذا القصور عن قبول الصورة، والاحتفاظ بها، هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس، وإتصال النفس بالمادة هو أصل نقائصها وشرورهــا، فــلا يكون التطهير باخضاع المادة بل بالخلاص منها[٢].

وعلى هذا فالكون، عند أفلوطين، ينبثق من الله انبثاقا طبيعيــا بحكــم الضرورة، و معنى هذا الإنبثاق معنى من معانى الاضطرار والالزام، فالله – حسب نظرية الفيض – ليس فاعلا مختارا مريدا وفى هذا تخــالف نظريــة الفيض التصور الذى قدمته الأديان السماوية المنزلة عن الله سبحانه وتعالى.

---

[١] الدكتور فؤاد زكريا، التساعية الرابعة."، ص ٤٢.

[٢] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٣٢٩، وعمر الدسوقى، إخوان الصفا، ص ١٤٠

فما هو موقف فلاسفة الاسلام من نظرية الفيض الأفلوطينية، هل إرتضوها حلاً لمشكلة صدور الموجودات عن الله، وبمعنى آخر صدور الكثرة عن الواحد، كما نجد هذا عند الفارابى وابن سينا، ام وقفوا منها موقفاً معارضاً، كما نجد هذا عند ابن رشد القائل بقدم العالم، وجديرٌ بالأشارة أنّ القول "بالفيض" لونٌ من ألوان القول "بقدم العالم"، معنى ذلك أنّ نظرية الفيض نظرية فى قدم العالم. فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس، ومعنى ذلك أنّ العالم ملازمٌ لله منذ القدم، فهو إذاً قديم مثله. وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها، كذلك فإنّ الله لا يستطيع منع الموجودات التى تنساب منه، وهذه الصورة لا تتعارض فقط مع فكرة الحدوث أو الخلق من العدم، ومع ما تفترضه من الخلق الارادى بل مع القول بالعناية، وهو من صميم العقيدة الإسلامية[١]

(ب) "صدور الموجودات" عن واجب الوجود عند الفارابى:

إذا كان الكندى قد إحتفظ بثوابت العقيدة الإسلامية، وبالخصوص منها ثابت " الخلق من عدم" محاولاً إضفاء الرؤية الإسلامية بما أمكنه إقتباسه من علوم أرسطو، فإنّ الرؤية الميتافيزيقية التى شيّد صرحها الفارابى (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) لم تكن امتداداً ولا تطويراً لرؤية الكندى ولا تجاوزاً لها، بل كانت جمعاً بين الالهيات الهرمسية كما درسها فى مدينة حران، وبين المدينة

[١] الدكتور يحى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية" القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩م، ص ٢٠٦.

الفاضلة الأفلاطونية كما قرأها من خلال ظروف المجتمع الاسلامى فى عصره[١]

ويعتبر الفارابى المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقى، عاش لها وتفاعل بها، وبذل طاقته فى سبيلها، وهجر، فى إشباع نهمه الفلسفى، كل شيء من مغريات الحياة وملذاتها، مما لم نجد له شبيهاً بين الفلاسفة المسلمين، وحسب الفارابى مكانة أنَّ مؤلفاته قد مهدت السبيل لظهور ابن سينا وابن رشد. ويبرز أثر الفارابى على المفكرين من بعده فى موضعين: احدهما أنه ما من فكرة فى الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها فى فلسفته، وثانيهما: حرصه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبالتالى بين الدين والفلسفة فيما قالوا[٢]. وعلى هذا يحتل الفارابى المكان الشامخ بين المفكرين والفلاسفة، مما دفع المترجمين إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة المسلمين،وأنه فيلسوف المسلمين غير مدافع وأنه فيلسوف بالحقيقة[٣] وصحيح أيضاً ما قاله ماسينيون عنه من أنه كان فيلسوفاً بما تحمله هذه الكلمة من معنى، إذ أنَّ الفارابى قد ترك لنا مذهباً محدد المعالم إلى حدٍ كبير سواء فى الطبيعيات أو الألهيات أو الأخلاق أو السياسة. وان كان هذا يجب ألا ينسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب أحياناً، ومن تناقض أحياناً أخرى[٤].

---

[١] محمد عابد الجابرى، "بنية العقل العربى"، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، ص ٤٤٨، وأيضاً الجابرى:"نحن والتراث" قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، ط٢ (المغرب،الدارالبيضاء، المركز الثقافى) ١٩٨٢م، المدخل، الفقرة ٥، جـ٢ ص ٤٤، وأيضاً دراسة للجابرى عن مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى السياسية والدينية"، ورقة قدمت إلى ندوة الفارابى، بغداد ١٩٧٥م.

[٢] و[٣] تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص١٢، ص ١٩٢ هامش.

[٤] راجع الدكتور محمد عاطف العراقى، ثورة العقل..، ص ٨٧.

وربما كان الفارابى أول من ظهرت إليه فكرة "الواجب" و "الممكن" بدلاً من فكرة "الحادث" و" القديم" فقد قسّم الموجود إلى "واجب الوجود"و "ممكن الوجود"[١] وليس هناك سوى هذين القسمين من الوجود، ولمّا كان كل ممكن

---

[١] "الإمكان" فى الشيء عند المتقدمين: هو إظهار ما فى قوته إلى الفعل، و "الامكان" عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم فيها، أو عبارة عن التساوى نفسه، فيكون صفة للماهية حقيقة من حيث هى هى، وهذا المعنى الأخير قريبٌ من المعنى الذى ذهب إليه المحدثون فى قولهم (الأمكان هو صفة للمكن بالمعنى الموضوعى أو الخارجى) والممكن عند الفلاسفة يدل على ما ليس بممتنع ولا واجب. وهو الجائز، أى كل ما تتصور إمكان وجوده، أو إمكان عدم وجوده، يقال يجوز أى لا يمتنع وله عدة معان:

الأول: هو ما لا يمتنع عقلاً، والثانى: هو ما استوى منه الوجود والعدم، والثالث: هو المشكوك فيه، ويسمى المحتمل أيضاً.

وكل أمرٍ جائز أو ممكن فلابد له من علة محدِثة متقدمة عليه، فغذا كانت هذه العلة جائزة، تسلسل الأمر إلى غير نهاية، والتسلسل باطلٌ فى حكم العقل، فلابد إذاً من علة أولى ضرورية، وهذه العلة هى ا لله عز وجل.

(راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، ص ١٣٤-١٣٥، ٣٨٥-٣٨٦).

والواجب: وما تقتضى ذاته وجوده إقتضاءاً تاماً، أو ما يستغنى فى وجوده الفعلى عن غيره، وهو مرادفٌ للضرورى، إلاّ أنّه يُطلق فى بعض الأحيان على ماهو أخص من الضرورى، كما فى قول أبن سينا:

".. إنّ الواجب والممتنع متفقان فى معنى الضرورة، فذلك ضرورى فى الوجود وذلك ضرورى فى العدم" النجاة، ص ٢٩.

والواجب الوجود" هو الذى يكون وجودُه من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً "تعريفات الجرجانى"، والواجب الوجود قسمان: الواجب بذاته، والواجب الوجود بغيره، أما "الواجب الوجود بذاته" ، فهو الموجود الذى يمتنع عدمه إمتناعاً تاماً، وليس الوجود له من غيره بل من ذاته، وأما "الواجب الوجود بغيره" فهو الذى يحتاج إلى علة توجب وجوده كالأربعة فهى واجبة الوجود بغيرها، لا بذاتها، أى عند فرض اثنين واثنين. والواجب الوجود عند الفارابى و ابن سينا هو ا لله، وهو مبدأ الكل، أى مبدأ جميع الموجودات بأعيانها وأنواعها.

(الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الثانى، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م، ص ٥٤١-٥٤٢).

لابد أنْ يتقدم عليه علة تحرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى العلـــل لايمكــن أنْ يتسلسل إلى غير نهاية، فلابد لنا من القول بوجود موجود هو واجب الوجـــود لا علة لوجوده. فإنّا لو نظرنا فى الوجود من حيث هو لوجدنا أنــــه إمــا أنْ يكون واجباً، أى يلزم من افتراض عدمه المحال، وإمـــا أنْ يكــون ممكنــاً، وهوالذى لا يلزم من فرض عدمه محال، وهذا الممكن، الذى ليس وجوده من ذاته يستوى وجوده وعدمه، بحيث لابد أنْ يكون وجودُه من غيره، ولكـــن لا يمكن أنْ يذهب تسلسل العليّة والمعلولية إلى غير نهاية، وإلاّ لما وُجد الممكن، بل لابد من انتهائه إلى" واجب الوجود بذاته". وهو المبدأ الأول، علة جميـــع الممكنات.

فالأشياء الحادثة أو الممكنة لكلٍ منها ماهية وحقيقة، ولكلٍ منها أيضـــاً هوية أو وجود متعين مشارٌ إليه، يتميز به عن غيره من الممكنات، ولمّا كانت الماهية غير داخلة فى الهوية، كما أنّ الهوية ليست داخلة فـــى الماهيـــة، أى أنهما متغايران، وأنّ الوجود المتعين لم يكن ناشئاً عن الماهية من ذاتها، وإلاّ لم يكن الممكن ممكناً، فلابد أنْ يكون الوجود فى كل ما كان وجوده المتعيـــن أو هويته مغايرة لماهيته، معلولاً لغيره، ولايمكن تسلسل العلية والمعلولية إلى غير نهاية بل لابد من إنتهائه إلى مبدأ أول، ماهيته غير مباينة لهويته، يعنـــى لابد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته[1]. لقد بدأ المعلم الثانى أول

---

[1] إستحالة التسلسل فى العلل والمعلولات كما أوضحها الفارابى مبنية على أســـاس ارســطى مفـــاده: أنّ ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل، أى لا يدخل كله مجتمعاً فى الوجود لأنّ ما لا نهاية لـــه لا يُعـــد ولا يُحصى، فلو فرضنا أنّ العالم حادث (أو متحرك) وله مُحرك، فإذا كان هذا المحدَث له محدِث وتسلسل المحدِثون إلى ما لا نهاية، لم يمكن أنْ يوجد هذا العالم، لأنْ وجوده لا يتّم إلاّ بعد وجود ما لا نهاية له من العلل والمعلولات. ولما كان العالم موجوداً لزم القول بوجود محدِث أول لا محدِث له، فوجود المحـــرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو مستندٌ إلى هذا المبدأ. وقد استخدمه المتكلمون والفلاسفة لإثبـــات جملة قضايا منها وجود الله تعالى. راجع:

(Aristo: Phy. II. of Ross, ed. Oxford, 1930, Bk. III, 6. 206a-b.)

ما بدأ، بالتمييز بين الهوية والماهية، بين الوجود المادى المحسوس، وبين الوجود الكلى المعقول، حيث أوضح أنّ تعقّل الوجود أو الانية شيء، وتعقل الماهية شيء آخر، ولا يعنى البتة أنّ إدراك الوجود يعنى إدراك الماهية، كما لا يعنى من جهة أخرى أنّ إدراك الماهية إدراك الوجود ذاته. وهذا يدل على أنّ الانية مختلفة عن الماهية، فعلى سبيل المثال يرى الفارابى أنّ تعقلنا للإنسانية يختلف عن تعقلنا لإنسان معين، لأننا نميز فى داخل الإنسان بين ماهيته المعقولة، وبين وجوده المحسوس المشار إليه. وهذا يوضح أنّ الماهية متميزة عن الهوية، كذلك فإننا نعقل الماهية دون أنْ نعقل كل إنسان على حده.

معنى هذا أنه فى عالمنا المحسوس هذا نجد أنّ الانية أو الهوية متميزة عن الماهية[1] .

وهذا يعنى – بحسب رأى الفارابى – أنّ الوجود الفردى، العينى، الشخصى، ليس داخلاً البتة فى حد الماهية، ومن ثم لا يكون مقوماً لها. وإلاّ لما استطعنا أنْ نتعقل الماهية دون أنْ نتعقل ما صفاتها، وهذا غير جائز. إذَ الماهية متميزة عن الهوية، وتأتى أهمية هذا التمييز من جهة أنّ الفارابى يعتمد عليه فى إثبات الوجود الإلهى، لأنّه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية أو الآنية، لكان معنى هذا أنّ وجود الماهية داخل الوجود الحى لذات الوجود الحى، وانما هو من جعل جاعل إن صح التعبير، أو من فعل فاعل آخر... ويستمر التسلسل إلى أنْ نصل إلى فاعلٍ أول لا ينبغى أنْ تكون هويته متميزة عن ماهيته، وإلى هذا المعنى يشير الفارابى قائلاً:

---

(١) الفارابى: "نصوص الحكم"، نشرة محمد حسن آل ياسين، بغداد، ١٩٧٦م، ص ٤٩، ص ٥٠.

"إذا لم تكن الهوية للماهية - التى ليست هى الهوية - عن نفسها، فهى لها عن غيرها. فكل ما هويته غير ماهيته، وغير المقدمات لماهيته، فهويته عن غيره، وننتهى إلى مبدأ لا ماهية له مُباينة للهوية"[1].

إنّ الماهية إذا تحققت وتعينت فى وجود محدود مشار إليه، فإنها لابد لها من علة خارجة عنها، وهذه العلة يجب أنْ تكون ماهيتها عين هويتها، أى يجب أنْ تكون حقيقتها المعقولة عين وجودها، وإلا- لوكانت ماهيتها مغايرة لهويتها - لاحتاجت إلى علة أخرى ويتسلسل ذلك. وإذن فلابد أنْ تنتهى الماهيات والهويات فى الممكنات إلى العلة الأولى التى هى "واجب الوجود: الذى ماهيته مباينة لهويته (وجود معلول) ووجود آخر ماهيته عين هويته. وهذا هو الواجب الوجود، وفى هذا يقول: "الموجودات قسمان أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى واجب الوجود"[2]

وهو يقول أيضاً:

".. واذا كان الممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده من علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب بغيره. وهذا الإمكان إما أنْ يكون شيئاً فيما لم يزل، وإمّا أنْ يكون فى وقتٍ دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أنْ تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول"[3].

---

(1) الفارابى: نفسه، ص ٤٩، ص ٥٠.

(2) الفارابى، عيون المسائل، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م، ٥٠.

(3) نفسه، ص ٤.

واستمع إلى الفارابى يقول:

" إنْ كل شيء فى عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون "ممكن الوجود"، إذ لوكان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود، لكان لم يزل موجوداً، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود. فكل ما لا وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود. وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره. وكذا الكلام فى هذا الغير ممكن، فلابد الاستناد إلى واجب الوجود بذاته"(١).

ويمكن وضع هذه التعاريف بأسلوب واضح: "فالواجب الوجود بذاته هو الذى لا يمكن أنْ يكون غير موجود، والذى ليس له علة، بل وجوده من ذاته وهو الله. أما "الممكن بذاته" فهو الذى يمكن أنْ يوجد وأن لا يوجد، ولا بد لوجوده من علةٍ غيره، وهو العالم، أما "الواجب الوجود بغيره" فهو الممكن بذاته، ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود أصبح موجوداً دائماً، فصار حكمه حكم الواجب الوجود، ولكن ليس بذاته كالأول بل لتعلقه بغيره كالعالم الفائض عن الله منذ الأزل عند الفيضيين، والذى لايمكن تصور الله إلاّ ويتصور معه وجود العالم.

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندى، ثم الفارابى، فاننا نستطيع اعتبار الفارابى أول فيلسوف عربى يرتضى لنفسه القول بالفيض، نظراً لأننا لا نجد عند الكندى إلاّ اشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتى تبين لنا الصلة بين العالم العلوى والعالم السفلى، بوضع الكندى ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيدٌ تماماً عن القول بذلك(٢).

---

(١) الفارابى، رسالة زينون الكبير، حيدر أباد، ١٣٤٩هـ، ص ٣-٥، و "نصوص الحكم"، ص ٥٠.

(٢) الدكتور محمد عاطف العراقى، "ثورة العقل.."، ص ١٠٩ - ١١٠

فالفارابى أول من أدخل نظرية الفيض والعقول فى الفكر الاسـلامى، والتى تلقفها المفكرون المسلمون من بعده، ولاسيما ابن سينا الذى يُعد تلميذاً له عن طريق مؤلفاته.

وأياً كانت المصادر التى أمدت الفارابى للقول بهذه النظريـة، سـواء كانت أفلوطينية حديثة، أم حرّانية صابئـة، باعتبـارهم يقدسـون الأفـلاك والكواكب، أم سواهما من مصادر، أم كانت مزيجاً من كل ذلك، فـإنّ هـذه النظرية التى جاء بها الفارابى كانت شيئاً جديداً على الفكر الاسلامى آنـذاك، إذ لم نجد لها أثراً بهذه الحدود فى تفكير الفلاسفة المسلمين الذين عاشوا قبـل عصر الفارابى.

وقد استطاع الفارابى أنْ يحدّد "الفيض" بطريقة عقلية، وذلك بقولـه أنّ الله يعقل ذاته، وأنّ العالم صدر عن علمه بذاته، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً:

"..وإنّما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام والخير فى الوجود على ما يجب أنْ يكون عليه. فإذاً علمه علة لوجود الشيء الـذى يعلمه"[١].

فيكفى إذاً أنْ يعلم الله شيئاً حتى يوجد هذا الشيء، لأنّ علم الله هو علمٌ بالفعل، ويكفى أن يعلم الله ذاته التى هى علة الكون لكى يكون الكون، فليـس إذاً فى صدور الموجودات عن الله حركة، لأنّ الفيض عملية عقليـة، وهـذا الوجود لا يفيد الله كمالاً، لأنّ الله ليس بحاجة إليه.

وبعد أنْ يتحدث الفارابى، فى عدة فصول من كتابه "آراء أهل المدينـة الفاضلة" عن الموجود الأول، وعن نفى الشريك عنه، وأنه لا ضد له وأنه لا

---

[١] الفارابى، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ص ١٩.

يمكن تحديده وادراك كنهه، وأنّ صفاته غير ذاته، وأنه غنيّ بذاته عن سواه، يتكلم عن فيض الأشياء عنه فيقول.

".. متى وجد للأول – أى الله – الوجود الذى هو له لزم ضرورة أنْ يجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، فعلى هذا الوجه لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون الابن غاية لوجود الأبوين. فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما، أى ليس مثل الذى يبذل مالاً لينال كرامة أو رئاسة، لأنه لوكان كذلك يكون لوجوده سبب، فتسقط أولويته ويحصل غيره أقدم منه، بل وجوده لأجل ذاته، ويتبع وجوده أنْ يوجد عنه غيرهُ بلا عائق لا من نفسه، ولا من خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شيء آخر غير ذاته مثل آلة خارجة عنه أو حركة يستفيد بها حالاً، لم يكن له مثل الشمس تتحرك ليجعل لنا التسخين، ومثل إحتياج النار إلى حرارة ليكون عنها الماء، وعن الماء بخار"[1].

طريقة الفيض

أثبت الفارابى – كما أثبت أفلوطين قبله – أنّ "اللازم عن الأول يجب أنْ يكون أحدى الذات لأنّ الأول أحدى الذات من كل جهة، ويقتضى الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أنْ يكون هذا الأحدى الذات أمراً مفارقاً"[2].

---

[1] راجع "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ص ٣٩ – ٤٠

[2] رسالة فى اثبات المفارقات"، ص ٤–٥

يريد الفارابى أنه لايمكن أن يصدر عن الواحد الكامل فى أحديتـــــه إلا موجود أحدى، وذلك أنّ الفيض يصدر عن علم الله بذاته، وجعْل "الصـــــادر" عن ذات الله متعدداً يعنى تعدد الذات الإلهية التى هى مثال الوجـــود، وذلـــك مستحيل. ويرى الفارابى أنّ هذا الواحد الذى يصدر عـــن ذات الله يجـــب أنْ يكون مفارقاً، أى بعيداً عن المادة، لأنّ ذات الله بسيطة بعيـــدة عـــن المـــادة والجسم، وقد أثبت الفارابى أيضاً أنّ " فى تعقل الله والعقـــول قـــوة الفيـــض والخلق". ويكفى أنْ نعقل شيئاً حتى تتحرك قوى الجسم لانجازه وعمله، وهذا الموجود الأول الصادر عن ذات الله هو "العقل الأول" وهو ممكـــن الوجـــود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول أى الله.

وهكذا يميز الفارابى فيما دون الله تعالى بين الماهية والوجود، فالكائنات كلها، ما خلا الله، ممكنة الوجود الفعلى من جهة ماهياتها، ولكى توجد بالفعل لابد لها من علة فاعلة هى الله.

والواجب بغيره – عند الفارابى – متعدد متنوع، وهو لم يحدث نتيجـــة خلقه من العدم، أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ[1]، لم يحدث

---

[1] الإبداع فى اللغة: إحداث شيء على غير مثال سابق، وله فى اصطلاح الفلاسفة عدة معان:

الأول: تأسيس الشيء عن الشيء، أى تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً كالابداع الفـــنى، والابداع العلمى. والثانى: إيجاد الشيء من لاشيء، كإبداع البارى سبحانه، فهو ليس بـــتركيب ولا تأليف، وانما إخراجٌ من العدم إلى الوجود. (وهو الذى نعنيه هنا عندما قلنا أنّ الممكن لم يحدث عنـــد الفارابى نتيجة خلق من العدم، أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ). وقد فرّق الفلاســـفة بين الابداع والخلق، فقالوا: "الابداع": إيجاد شيء من لا شيء، و"الخلق": ايجاد شيء مـــن شـــيء، فالابداع إذاً هو أنْ يكون من الشيء وجود لغيره من دون أن يكون مسبوقاً بمادة ولا زمان، والابداع بهذا المعنى أعلى رتبة من التكوين والاحداث. فإنّ التكوين: هو أن يكون من الشيء وجـــودٌ زمـــانى، وكل واحد منهما يقابل الإبداع، فالتكوين يقابله لكونه مسبوقا بالمادة، والاحداث يقابله أيضا لكونـــه مسبوقا بالزمان، والتكوين والأحداث مترتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى فعل الله تعالى.
(راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، ص ٣١ – ٣٢).

نتيجة علم وقدرة الهية وارادة سعت إلى ذلك، وانما حدث نتيجة فيض آلى أو تلقائى.

والموجودات الفائضة، عند الفارابى، تتباين من حيث الكمال والنقص طبقا لقربها من الله تعالى أو بعدها عنه فى هذا التسلسل الطولى. فالموجودات القريبة من الله تكثر فيها الناحية الروحية، فهى لهذا أكمل من الموجودات البعيدة عن الله، من أنها آخر سلسلة من سلاسل الفيض وهى لهذا تغلب عليها الناحية المادية. يقول الفارابى حول هذا المعنى:

".. وترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولا أخسها، ثم الأفضل فالأفضل إلى أن تنتهى إلى أفضلها الذى لا أفضل منه. فأخسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الأسطقات، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق افضل منه، وأما الموجودات (العلوية)، فإنها تترتب أولا أفضلها ثم الانقص فالأنقص، فأما الأشياء الكائنة عن الأول فأفضلها بالجملة هى التى ليست بأجسام ولا هى من أجسام.. ومن بعدها السماوية"[1].

العالم "قديم بالزمان حادث بالذات" عند الفارابى

إن العالم، على ضوء نظرية الفيض والصدور، ملازم لله ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، وحركة الخاتم لحركة الأصبع. وبهذا نجد الفارابى يؤكد فى غير موضع من مؤلفاته، أن الكثرة "حادثة لا بزمان تقدم"، وقول الفارابى هذا يعنى قدم العالم. فيبين لنا أن الله مفيض للموجودات كلها،

[1] آراء أهل المدينة الفاضلة" ص٢٨ - ٢٩، و"الدعاوى القلبية" ص ٢-٤

وأنّ ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان بل بالذات والرتبة[١]، معنى ذلك أنّ الفارابى يرى أنّ الحاجة إلى الله سبحانه هى الامكان لا الحدوث، وهو بذلك يُخالف المتكلمين، وخصوصاً قبل القرن الخامس الهجرى، - الذين يرون أنّ الحاجة إلى الله تعالى هى فى إحداث الأشياء بعد أنْ لم تكن، وإليك نصوص الفارابى الدالة على ذلك، يقول فى كتابه "السياسات المدنية":[٢]

".. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى به تجوهره، فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، إنما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر"

وفى كتابه "الدعاوى القلبية" يقول:[٣]

".. ان العالم لم يكن غير موجود ثم وجد، بل هو موجودٌ منذ الأزل، وأنّ العالم محدَث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد إنقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أنّ العالم وجوده بعد وجود الله بالذات".

---

[١] أنواع التقدم والتأخر عند الفلاسفة خمسة هى:

أ- بالعلية، مثل تقدم حركة اليد على الخاتم، وهما معاً، والمتقدم هنا علة، فإنّ حركة اليد هى علة حركة الخاتم.

ب- بالذات، مثل ماهية الأثنين مفتقرة إلى حصول الواحد، وحصول الواحد غنى، والمتقدم هنا ليس علة لوجود المتأخر.

جـ - بالشرف، كتقدم أبى بكر على عمر.

د- بالرتبة الحسية، كتقدم الأمام على المأموم، أو الرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع.

هـ- التقدم بالزمان، ومثاله تقدم الأب على الأبن.

(راجع كتاب "الأربعين" للرازى، حيدر أباد، ١٣٥٣هـ، ص ٧).

[٢] ص ١٧ - ١٩.

[٣] ص ٥٨ - ٦٠.

ومعنى هذا أن الفارابى يرفض قول المتكلمين - وخصوصا الأشاعرة منهم - أن العالم مخلوق بالزمان، أى له بداية زمانية، ويرى أن العالم قديم بالزمان، أى أن وجوده مصاحب لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكنه - أى العالم - حادث بالذات، لأن الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده من سواه، ولا بقاء له إذا عدمت العلة التى هو بها متعلق - ولا ننسى أن العالم عند الفارابى من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده، أو بعلته الموجبة يعود عدما، ولكن لما كان الله "واجب الوجود بذاته" أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا، ولا فى المستقبل، والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة، أصبح العالم قديما بالزمان محدثا بالذات. ويتابع الفارابى فكرته فى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، وأن علة الحاجة إلى الله تعالى هى الأمكان لا الحدوث، فيقول:[1]

".. وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشيء غير الشيء .. وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة، من بسيطين وهما المادة والصورة، فكونه كان دفعة بلازمان، وكذلك فساده بلا زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان، والله تعالى الذى هو الواحد الحق المبدع للكل لا كون له ولا فساد"

ولفهم هذا النص نقول: ان الفارابى يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل، أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكون وفساد أجزائه، فيعرف الكون والفساد بالمعنى الثانى، بأن "الكون" هو تركيب أو شبيه به، وأن "الفساد" هو انحلال أو شبيه به، وأقل ما يكون عليه التركيب والانحلال شيئان، لأن الشيء الواحد

---

(١) الفارابى، "مسائل متفرقة"، حيدر آباد ١٣٤٤ هـ، ص ٥-٦، و"رسالة فى اثبات المفارقات"، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، ص ٣-٤.

لا تركيب فيه ولا انحلال، ولا يجوز ذلك إلاّ فى زمان، ومن هنا نفهم لماذا يكون الله تعالى الواحد البسيط الحق، لا كون له ولا فساد. أما قوله "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول" فهو نفيٌ لأنْ يكون للزمان ابتداء، وذلك بأنْ يكون الله وحده، وليس معه عالم ولا زمان، ثم بعد مُضى آماد أوجد الله العالم، فابتدأ معه الزمان الذى هو عدد أو مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أو ما شابهه، فالزمان عند الفارابى أزلى أزلية الله، طالما أنّ ابتداءه هو الله، والله لا بداية له، وهكذا يمكن القول أنّ الفارابى يؤكد على القول بأنّ للعالم محدثاً، وأنّ علة الإحداث هى الامكان لا الحدوث، وأنّ العالم محدَثٌ لا فى زمان، أى أنّه محدث بالذات قديمٌ بالزمان، وأنّ الله تعالى فاعل على سبيل القصد بإرادة قديمة، وليس كفاعل مطبوع، وأنه اختار إحداث العالم أزلاً، ولا يليق به عز وعلا أنْ يتأخر عنه فعله.

وإنْ كنا لا نستطيع أنْ نفهم قول الفارابى أنّ العالم قديمٌ بالزمان، حادثٌ بالذات، ونتساءل من جانبنا، ما معنى أن يكون الله سابقاً العالم بالذات. الذى نعرفه هو إما أن يكون العالم قديماً، وإما أنْ يكون محدثا، ونصوص الفارابى هنا صريحة الدلالة على أنّ العالم قديم.

هذا وتجدر الأشارة إلى أن هناك رأياً يرى أنّ الفارابى أميل إلى القول بحدوث العالم وبوجوده من لا شيء – على طريقة الأشاعرة–، وأنه أبعد ما يكون إلى القول بأنّ العالم أزلىّ بالضرورة.

فقد ذهبت الدكتورة فوقية حسن محمود[1] إلى القول بأنه عندما يتردد اسم الفارابى عند المحدثين يرتبط عادة بلفظى "فيض" و "صدور" وكذلك بلفظ

---

[1] "مقالات فى أصالة المفكر المسلم"، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ص٩٨ وما بعدها.

"إيجاد"، ويعتبر عندهم صاحب مذهب حاكى فيه أرسطو من جهة، ومن جهة أخرى أفلوطين القائل بالفيض عن غير ارادة من قبل الموجد، أى أنه- والحديث مازال للدكتورة فوقية- لاح لهم أنه حاد[1] عن القول ب 'الايجاد' عن العدم المحض بقدرة، وارادة الله سبحانه وتعالى، وهو القول الذى يمثل أصول العقيدة الإسلامية فى "الخلق" و"الايجاد" خاصة وأنه يستعمل لفظى "فيض" و "صدور" فى أكثر من موضع من مصنفاته، ويتحدث عن "عقول" و "نفوس" يرتبط ذكرها بالموجودات الخارجية. أى أنّ لديه من مظاهر نظرية تفسير الوجود الأرسطية، ونظرية الفيض الأفلوطينية، ما يمكن أنّ يؤدى إلى فهمه على أنه لا يخرج عنهما.

وترى أنّ الفارابى يبدأ بتوضيح ثلاث معانى هى: "الوجوب" و "الوجود"و 'الامكان، وهى بالنسبة له أوليات ذهنية، أى ليس للمرء دخلٌ فى ايجادها، فهى توجد فيه بالفطرة والجملة، ويعبر الفارابى عن ذلك قائلاً:[2]

'.. وهذه معانٍ ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن، ومتى رام أحدٌ إظهارها (أى إظهار هذه المعانى) بالكلام عنها، فإنما ذلك تنبيةٌ للذهن، لا أنّه يروم إظهارها بأشياء هى أشهر منها.

و 'الوجوب' و 'الوجود' و 'الامكان' معان أولية تعطى للذهن فرصة التهيؤ لاستيعاب مفهوم الوجود بأنواعه: "الواجب بغيره" أى الممكن، "والواجب بذاته".

والأول يشير إلى أنواع الموجودات على اختلافها، أى الممكنات، والثانى يثبت وجود موجدها، وهو الله سبحانه وتعالى.

---

[1] أنظر مثلاً: كارادى فو، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١ من ص ٤٠٧ - ٤١٢.

[2] "عيون المسائل"، ص ٦٥ من مجموع للفارابى، القاهرة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

يقول الفارابى:[١]

".. وانما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب أنْ يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى، وهو علة لوجود جميع الأشياء، بمعنى أنّه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة"

وتفسر الدكتوره فوقية هذا النص قائلة: أنّ "الايجاد" لديه من "العدم المحض"[٢].

وتدلل على ذلك بقول الفارابى:" ويدفع عنها العدم مطلقاً"، وأنه - الايجاد - بقدرعلم الموجود الأول، الذى يعلم وجود الأشياء بعلم "لازمانى" أى بعلم لا يماثل العلم الحادث، أى علم الانسان، وهذا توكيدٌ لاتجاهه نحو التنزيه ثم قوله "بدفع العدم عن الموجودات"، يعنى فى الوقت نفسه أنه يعطيها وجوداً حقيقياً، وأنه " ايجاد من العدم" وليس فيضاً، فالوجود المخلوق محدَث، سواء كان محسوساً أو غير محسوس. وبهذا يصبح ما يسميه" بظهور الأشياء عن كونه عالماً بذاته.." وبأنّ "علمه عله لوجود الشيء الذى يعلمه" ماهو إلاّ "إيجاد" و"خلق" عن عدم محض بقدرة الخالق وارادته. وهذا أسلوبٌ اسلامى فى فهم وتفسير "الخلق" و "والايجاد" بالنسبة للموجود بغيره " أى بالنسبة لعالمى "الخلق" و"الأمر"، أى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة. بالتالى ليس

---

(١) "عيون المسائل " ، ص٦٧،٦٨.

(٢) "مقالات فى أصالة المفكر المسلم" ص١٢٧.

لديه"صدور" أو "فيض" بالمعنى الأفلوطينى، وليس لديه وجودٌ متعقل بالمعنى الأرسطى[١].

ولنا مناقشة حول هذا النص، يقول الفارابى:[٢] - ونستعيد قراءته مرة أخرى-

".. الأبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء، الذى ليس له وجودٌ بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع.. بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنَّه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة"

فالفارابى هنا- فى رأينا - ينفى وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته، أليس هذا ما يعنيه قوله: "يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة"؟ فما دام الابداع الالهى يعطى ادامة وجود الشيء وجودها الأبدى، فإنَّ الشيء موجودٌ أبداً إذن، وأبدية الوجود تقتضى أزليته فهو أزلى - أبدى أى سرمدى.

---

(١) نفسه، ص١٢٨، ولجد من جانبنا نصوصاً للفارابى يصّرح فيها بالقول بحدوث العالم، فنراه فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكمين" يقول بابداع الله العالم من لاشيء، ويقول بأنَّ العالم حادث، بل ويصرح بأنَّ افلاطون وارسطو يقولان أنَّ "العالم مبتدع من غير شيء.. فمآله إلى غير شئ" ويعتبر أنَّ مايذهب إليه بعضهما من أنَّ أرسطو يقول بقدم العالم (قبيحٌ مستنكر) ومن ذلك قوله "بحدوث العالم" على خلاف ما هو سائد بين فلاسفة المسلمين حتى عصر الغزالى، ويقول - وهو بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم - " ومن نظر فى أقاويله - أى أرسطو - فى الربوبية فى الكتاب المعروف بالولوجيا، لم يشبه عليه أمره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم، فإنَّ الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى" (راجع الجمع بين رأيى الحكمين، ص٢٢ ومابعدها).

وهذا يكشف عن تذبذب آرائه وتناقضها حول هذا الموضوع.

(٢) "عيون المسائل"، ص ٦٧ - ٦٨.

فالفارابى هنا يعطينا دليلا جديدا على أن فكرة أزلية العالم عنده راسخة مـهما صرح بغير ذلك، والحقيقة أن قول الفارابى "بالفيض أو الصدور" يؤدى إلـى الاعتقاد بأنه من القائلين بقدم العالم لا حدوثه، إذ أن القول بـالفيض يتناسـب والقول بقدم العالم.

ج - (الاستدلال علـى وجـود الله) وبيـان (طبيعـة واجـب الوجـود وصفاتـه) عنـد الفارابى :

(١) الاستدلال على وجود الله :

يتحدث الفارابى فى الكثير من مصنفاته "كفصوص الحكيم"، "عيـون المسائل"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، عن الاستدلال على وجود الله تعـالى، فنجده يقسم الموجودات قسمين:

"أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجـوده ويسـمى ممكـن الوجـود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود".

ونتابع نص الفارابى، يقول:

"وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محـال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره".

فالممكن الوجود بذاته (الواجب الوجود بغيره)، هو الذى لابد لوجـوده من علة، والذى إذا وجد كان واجب الوجود بغيره، كالنور الـذى لا يوجـد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس، فهو ممكن الوجود بذاته قبل وجـود الشـمس، وهو غير ضرورى الوجود بطبيعته، أما إذا وجدت الشـمس، فـهو واجـب الوجود بغيره، وهذا الممكن الوجود برهان على وجود العلة الأولى، إذ لابـد للأشياء الممكنة من انتهائها إلى شىء واجـب هـو الموجـود الأول، إذ أن سلسلة الممكنات تحتاج، مهما امتدت، إلى من يعطيـها الوجـود، لأنـها لا

تستطيع أن تعطى ذاتها الوجود، فلابد لها من كائن واجب الوجود يعطيها هذا الوجود.

والواجب الوجود بذاته، هو الذى تقتضى طبيعته بوجوده، وهو الذى إذا "فرض غير موجود لزم منه محال، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء" وهذا الواجب الوجود بذاته، هو الله تبارك وتعالى. ومعنى هذا أن الفارابى يستدل على وجود الله تعالى بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب، وأيضا بقسمته الواجب إلى، واجب بذاته، وواجب بغيره، فوجود العالم ممكن بذاته، وإذا تحقق هذا الإمكان أى أصبح وجودا، فبفعل فاعل، وهو الله تعالى الذى يخرج العالم من "الإمكان" إلى "الوجوب"!

ونتابع نصوص الفارابى فى مصنفاته المختلفة، لنتعرف على مفاهيم الممكن والواجب والعدم والوجود، وكيف أن العالم - عنده - قديم بالزمان، حادث بالذات.

يقول الفارابى فى "رسالة زينون الكبير"، وفى "فصوص الحكم":

"إن كل شىء فى عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان، قبل الكون "ممكن الوجود" إذ لو كان "ممتنع الوجود" لما وجد، ولو كان "واجب الوجود"، لكان لم يزل موجودا، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، فكل ما لا وجود له عن ذاته، فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره، وغيره واجب الوجود بذاته".

لاحظ هنا أنه يقول أن ممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، هل العدم عنده يعنى اللاشىء، لا أظنه كذلك، وإنما يعنى العدم عنده الوجود بالقوة، أى إمكانية أن يصير الشىء وجودا بالفعل، إمكانية

أن يتحقق فى وجود متعين، زمانى مكانى، مشار إليه، فالشيء عند الفارابى يحمل فى ذاته هذه الإمكانية، أى إمكانية أن يصير وجودا بالفعل، وجودا متعينا، كل ما هنالك أنه، أى هذا الممكن بالذات مفتقر إلى علة تحقق له هذا التعين الخارجي، وحسب مصطلحات الفارابى، الممكن بالذات مفتقر إلى علة تمنح الماهية (أى حقيقة الشيء المعقولة، التى تقبل أن تتحقق فى الخارج وجودا بالفعل) هويتها (أى وجودها الخارجى المتعين). فالعدم عند الفارابى يعنى ماهية الممكن، أى حقيقته المعقولة، والوجود، يعنى هويته، أى وجوده الخارجى، وبالتالى كانت هوية الشيء غير ماهيته، ومعنى ذلك أن الشيء مفتقر إلى علة تهبه هويته حتى يصير وجودا متحققا متعينا.

ونقرأ معا النص التالى للفارابى، والذى يؤكد فيه أن مفهوم الخلق عنده، لا يعنى الإيجاد من لا شيء، وإنما يعنى منح الماهيات هوياتها، يقول الفارابى فى كتابه "الدعاوى القلبية":

"إن العالم لم يكن غير موجود ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل، وأن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات".

والفارابى هنا: يرفض قول الأشاعرة أن العالم حادث بالزمان، أى له بداية زمانية، ويرى أن العالم قديم بالزمان، أى أن وجوده مصاحب لوجود الله تعالى لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكنه - أى العالم - حادث بالذات. لأن الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده (هويته) من سواه، فعلة الحاجة إلى الله تعالى هى الإمكان لا الحدوث.

تجدر الإشارة إلى أن الأشاعرة انتهوا إلى فرق بين أن نقول "وجوب العالم بإيجاب البارى تعالى" وبين أن نقول: "وجود العالم بإيجاد البارى

تعالى"، ورأوا أن التعبير الثانى صائب من حيث اللفظ والمعنى، والأول خطأ من حيث اللفظ والمعنى، إذ القسمة العقلية تقتضى الحصر فى ثلاث أقسام، واجب (وهو الضرورى الوجود)، جائز (وهو ما لا ضرورة فى وجوده أو عدمه)، ومستحيل (وهو الضرورى العدم)، فإذا كان العالم "ممكن الوجود" فذلك بإيجاد غيره لا بإيجاب غيره، ولا يصح أن يكون العالم "واجب الوجود" حتى لو اتصف أنه بغيره، لأن الوجود المستفاد (وجود العالم) لا يتساوى مع الوجود الذاتى (وجود الحق تعالى)، وبالتالى فقول الفارابى، أن العالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، يحتاج - فى رأينا - إلى مراجعة، لأن وصف وجود العالم بأنه واجب، متناقض مع أنه يستمد هذا الوجود من غيره، فالواجب هو الضرورى الوجود، والعالم ليس ضروريا الوجود عند الفارابى، والضرورى الوجود هو فقط الله تبارك وتعالى.

ونمضى مع نصوص الفارابى التى تحدد لنا طريقته فى الاستدلال على وجود الله تعالى، وأيضا رؤيته للممكن والواجب، والعدم والوجود، يقول فى "عيون المسائل":

"الإبداع هو حفظ إدامة وجود الشىء، الذى ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقا، لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة".

فالفارابى هنا - فى رأينا - ينفى وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته، أليس هذا ما يعنيه قوله:

"يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقا، لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة"؟ فما دام الإبداع الإلهى يعطى

الشيء وجوده الأبدى، فإن الشيء موجود أبدا إذن، وأبدية الوجود تقتضي أزليته، فهو أزلي - أبدى، أى سرمدى.

فالفارابي هنا يعطينا دليلا جديدا على أن فكرة أزلية العالم عنده راسخة مهما صرح بغير ذلك، والحقيقة أن قول الفارابي "بالفيض أو الصدور"، يؤدى إلى الاعتقاد - اعتقادنا - بأنه من القائلين بقدم العالم لا حدوثه، إذ أن القول بالفيض يتناسب والقول بقدم العالم.

(٢) **طبيعة (واجب الوجود بذاته) وصفاته** :

بعد بيان طريقة الفارابي في الاستدلال على وجود الله تعالى والمستندة أساسا إلى التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب وكيف أن علة الحاجة إلى الله تعالى هى الإمكان لا الحدوث، عند الفارابي، ننتقل إلى طبيعة "واجب الوجود بذاته" وصفاته عند الفارابي؛ يقول:

"فالواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود، وأن ينزه عن جميع أنماء النقص، فوجوده إذن تام، ويلزم أن يكون أتم الوجود، ومنزها عن العلل مثل المادة الصورة والفاعل والغاية".

فالله تعالى هو الوجود التام، وجود بغير علة لأنه "برئ من جميع أنحاء النقص"، وهو أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولهذا هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته، وهو تعالى بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده. "ولا يمكن أن يكون وجود أصلا من وجوده"، ووجوده "خلو من كل مادة، وأيضا ليس له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة، ولو كانت له صورة

لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ومن ثم فوجود الله بسيط غير مركـــب، وهذا الوجود لا يمكن أن يكون لشيء آخر لأنه تام، والتام الوجود هو:

"ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجــوده" . كمــا أن التام فى الجمال هو الذى لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا عنه، فـــالله إذا واحد لا شريك له، ولما كان الله بسيطا استحال علينا تحديده، لأن التحديد هـو تركيب، هو تعريف بالنوع والفصل كما فى الصور، أو هو تعريـــف بالمــادة والصورة كما فى الجواهر، وهذا كله مناف لبساطة الله .

ومع ذلك فإننا نعرف الله ولكن معرفتنا له غير دقيقة وغير واضحــة، مع أن معرفة الأشياء تكون فينا دقيقة وواضحة بقدر مــا هــى كاملــة فــى الوجود، فلما كان الله الوجود التام كان لابد أن تكون معرفتنـــا لــه أوضــح معرفة وأدقها، ولكن ذلك الوجود الإلهى مطلق الكمال وهو من ثم فوق قوانــا الإدراكية، فهى من ثم لا تستطيع إدراكه إدراكا لا متناهيا، وهى المتناهية فى إمكاناتها، وهو - تعالى - اللامتناهى فى وجوه وكماله، فهو كــالنور الشــديد الذى يبهر العين، أضف إلى لك أننا غائصون فى المــادة، والمــادى تغشــى بصائرنا، فبقدر ما نتخلص من كثافة المادة بقدر ذلك نستطيع التوصــل إلــى معرفة الله معرفة أوضح وأكمل .

وواضح هنا أن مفتاح برهنة الفارابى على الوحدانية يتمثل فى معنــى التام أو التمام عنده، واقرأ معى مرة أخرى تحديده لمعنى التام، التام هو "مــا لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده، وذلك فـــى أى شـــيء كان" فالتام فى الجمال، هو الذى لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا عنـــه، والتام فى العظم هو الذى لا يوجد عظم من نوع عظمته خارجا عنه، وهكــذا فى باقى الصفات، صحيح أننا نجد فى الموجـــودات مــا يتصــف بالجمــال والعظمة، ولكن يظل هناك تمايزا بين وصف الحق تعالى بالجمال ووصـــف

غيره بهذه الصفة، ووصف الحق تعالى بالعظمة ووصف غيره بها، فلا يوجد جمال ولا عظمة من نوع جماله وعظمته عز وعلا خارجا عنه، فجماله وعظمته تبارك وتعالى وباقى الصفات، أمور ذاتية دائمة فيه، وفى غيره هى أمور مستفادة، ليست ذاتية، وليست دائمة.

وإذا كان الله تاما، فإنه لابد أن يكون واحدا، إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشىء آخر غيره، فإذن هو تعالى منفرد بذلك الوجود وحده، ولا يشاركه فيه وجود آخر أصلا، واستمع إليه يقول فى مصنف آخر من مصنفاته:

"هو واحد بمعنى أن الحقيقة التى له ليست لشىء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ، كما تكون الأشياء التى لها عظم وكمية، وإذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده، ولا حصلت ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل".

وينفى الفارابى عن وجود الله تعالى العدم والضد، وكلاهما يصفان الموجودات الحادثة المتغيرة، والله تعالى ليس بحادث، وجوده عز وعلا قديم، ولا مثيل له فى ذلك، وننبه مرة أخرى أن مضامين العدم والوجود والقدم عند الفارابى - وهو الذى انتهى إلى القول بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات - تختلف عنها عند القائلين بحدوث العالم، فالعدم عنده يعنى "وجود الشىء بالقوة"، والوجود يعنى "وجود الشىء بالفعل"، وبعبارة أخرى قابلية الشىء لأن يكون وجودا متعينا فى الخارج، هى العدم، ووجوده المعين هذا هو الوجود، وبمصطلحات الفارابى الماهية والهوية، فهوية الشىء مضافة إليه من غيره، هى غير ماهيته، أما هوية الحق تبارك وتعالى فعين ماهيته، والقدم الذى يعينه الفارابى، ويصف ويميز به وجود الحق تعالى، فهو القدم

الذاتي، وليس القدم بالزمان، إذ أن وجود العالم هو الآخر - عند الفارابى - قديم بالزمان، مصاحب لوجود الله تعالى منذ الأزل لا ينفك عنه لحظة، مصاحبة الظل لصاحبه، وحركة الخاتم لحركة الأصبع٠

ونتابع حديث الفارابى عن صفات الحق تبارك وتعالى، يرى الفارابى، أن الله تعالى عقل وعاقل ومعقول معا، وهذه المعانى الثلاثة كلها فيه معنى واحد، وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم، فهو عز وعلا العقل والمعقول، العاقل وموضوع ما يعقل، وهو لا يطلب فى غيره موضوع ما يعقل٠

وكذلك القول فى أنه تعالى عالم، فهو "لا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا فى أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم، وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره، فإنه يعلم ذاته وأنه معلوم، وأنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد"٠

وكذلك فى أنه حكيم "لا بحكمة استفادها بعلم خارج عن ذاته، بل فى ذاته كفاية فى أن يصير حكيما بأني علم ذاته"٠

والله تعالى حق لأنه موجود، ووجوده أكمل وجود، وهو حق لأنه "معقول صادف به الذى عقله الموجود على ما هو موجود"٠

والله تعالى حى بل هو الحياة نفسها، "وأنه حى وأنه حياة معنى واحد"، ولا يعنى ذلك أن الله حياة طبيعية مادية قوامها الحركة، ولكن حياته فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل، فهو أبدا عاقل، وحياته ذات واحدة وجوهر واحد٠

والله تعالى ذو عظمة، وذو جلال وذو مجد فى ذاته، سواء عظمه غيره أو لم يعظمه، أجله غيره أو لم يجله، مجده غيره أو لم يمجد .

وأنت تلاحظ هنا أن الفارابى - فى توحيده بين ذات الله تعالى وصفاته - متأثرا بالتراث الاعتزالى إلى حد كبير، وأيضا هو متأثر بفلسفة ما بعد الطبيعة لأرسطو، وتلاحظ أيضا أن إله الفارابى بعيد عن خلقه، لا يمكن الوصول إليه إلا بالتأمل والتجارب الصوفية، وهذا ما كان موضوع جدل فى الفرق الإسلامية، وهذا ما جعل رجال الفقه يتنكرون للفلسفة والفلاسفة، لأن الله فى القرآن الكريم قريب من خلقه، عالم تمام العلم بجميع أعمالهم وأحوالهم، له من الصفات غير ما ذهب إليه الفلاسفة، وقد أخذ الفارابى عن أرسطو رأيه فى أن الله لا يعلم الكائنات ولا يعقلها، يقول:

"وأما جل المعقولات التى يعقلها الإنسان من الأشياء التى هى فى مواد فليس تعقلها الأنفس السماوية، لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التى هى دونها، فالأول يعقل ذاته إذا كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده" . وهكذا فالفارابى يؤكد عدم معرفة الله للجزئيات خارجة عن ذاته، وإنما يعلمها بطريقة غير مباشرة، أى بكونه علة لها، وإنكار الفارابى علم الله بالجزئيات، يمثل أحد الاتهامات الضيقة التى وجهها الغزالى إلى فلاسفة المسلمين، الفارابى وابن سينا على وجه الخصوص .

د - مفهوم (العلية والعناية) عند الفارابى :

مفهوم العناية، عند علماء أصول العقائد الإسلاميين، أن مرد "الوجود كله، نشأة وتحولا، وامتدادا، وتطورا، إلى الإرادة الإلهية الأزلية الأبدية[1]، فالإرادة الإلهية هى التى تبدع الكون وتوجده، بعد أن لم يكن شيئا،

---

[1] الشيخ محمد جواد مغنية، "معالم الفلسفة الإسلامية"، ط ٢، ١٩٧٣م، ص ٦٩.

وهى التى تفنيه فيصبح لاشىء"[١]، وقد استخدم المتكلمون الإسلاميون" قانون العناية" هذا فى البرهنة على وجوب إرسال الأنبياء للناس من عند الله تعالى؛ فماذا يقول الفارابى فى هذه المسألة؟

إن القول بالفيض الذى يؤسس عليه فلسفته، إجمالا، تقتضى بأن كل واحد من العقول العشرة التى فاضت من الموجود الأول هو مدبر للجزء الذى يخصه من أجزاء النظام الكونى، لأن كل واحد من هذه العقول، بما أنه يعقل الموجود الأول، يلزم عنه وجود العقل الذى يليه، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه، يلزم عنه وجود السماء، التى يقتضى نظام الفيض وجودها فى مرتبة هذا العقل نفسه؛ وعلى هذا النسق لزم عن العقل التاسع وجودان: العقل الفعال(العقل العاشر)، وفلك القمر، أى عالم الأجسام الأرضية (العالم الطبيعى)، وهو الذى يؤدى وظيفة معرفية للانسان"[٢].

ذلك ما تقضى به نظرية الفيض بحد ذاتها، وحين يتحدث الفارابى عن النقص الكائن فى الموجودات الطبيعية، يقول، إن هذه الموجودات تبتدىء بهذا النقص، ثم تترقى شيئا فشيئا إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله فى جوهره، وفى سائر أعراضه، "وهذه الحال هى فى طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيلا عليه من شىء آخر غريب عنه"[٣]، وهو يقول أيضا[٤]:

"الموجود الأول هو السبب الأول لجميع سائر الموجودات، وهو برئ من جميع أنحاء النقص"، وفى كلامه عن الأسباب التى عنها تحدث الصورة

---

[١] الشيخ محمد جواد مغنية، " معالم الفلسفة الإسلامية "، طـ٢ ، ١٩٧٣م، ص٦٩

[٢] "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ص١٤

[٣] نفس المصدر، ص٤٦.

[٤] نفسه ، ص٢٤.

الأولى للمادة الأولى فى الموجودات الطبيعية يقول: إنَّه "يلزم عن الطبيعة المشتركة التى لها، وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها، ويلزم عن اختلاف جواهرها، وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، ويلزم عن تضاد نسبها وإضافاتها، وجود الصور المستفادة، ويلزم عن تبدل متضادات النسب عليها، وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها"[١].

إنَّ هذا النص، يدل على أنْ سعى الموجودات الطبيعية إلى استكمال النقص فى وجودها الأول، بترقيها من الأدنى إلى الأعلى، مرحلة،مرحلة إنَّما هو قانونٌ طبيعىٌ تطورىٌ قائمٌ فى داخلها، من غير أنْ يكون ذلك دخيلاً عليها من شىء آخر غريب عنها"[٢]، فاستناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود - عند الفارابى - برىٌ عن العلل المادية والصورية، والغائية والفاعلية [٣]، وهو يقول أيضاً [٤]: لم يصدر عنه ما لا يلائمه، ولولاه لما بقى من الموجودات" ، وفى "فصوص الحكم" يصرح بأنَّ الله مريدٌ ، وأنه - تعالى - فاعلٌ للعالم منذ الأزل، بحيث لايكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل، يقول:[٥]:

".. إرادة الله قبل كون الشىء بالذات، وهما يكونان معاً، لايتأخر كون الشىء من إرادة الله فى الزمان، وإنَّما فى حقيقة الذات، لاشك تقول، أراد الله فكان الشىء، ولاتقول كان الشىء فأراد الله".

---

[١] "آراء أهل المدينة الفاضلة" ص٤٧

[٢] راجع " النزاعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" جـ٢، ص٥٠١-٥٠٢

[٣] راجع " رسالة زينون الكبير" ، حيدر أباد، ١٣٤٩ هـ، ص٣-٥

[٤] نفس المصدر، ص٦.

[٥] "فصوص الحكم"، ص٢١.

ونجده يصرّح أن كل كائنٍ من خير وشر، يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية[١]، وإنْ كان يذهب إلى القول، بأنْ واجب الوجود مبدأ لنظام الخير في الوجود، على ما يجب أنْ يكون عليه، وبالتالي فإنْ الشر عنده وعند أصحاب نظرية الفيض، هو نقصان الخير، أى أنْ الشر ليس له وجودٌ حقيقى، بل له وجودٌ نسبى، ذلك أنْ العلة أكمل من المعلول، فالله أكمل من العقل الأول الذى يصدر عنه، وهذا أكمل من بقية العقول التى تفيض بالتدريج، الواحد بعد الآخر، وهكذا يستمر الصدور، ويستمر تناقص الخير، حتى نصل إلى المادة الأولى التى تعتبر غاية فى النقص، فهى نقصٌ بالنسبة للخير الذى تتصف به الموجودات التى هى أقرب منها إلى الله، ولكنها فى حد ذاتها ليست شراً بإطلاق، ومثلها مثل الشمعة، مع أنها ضوء وليست ظلاماً فى حد ذاتها، إلاّ أنّها إذا قيست بمصباحٍ قوى، تعتبر ظلاماً، أو ضوءاً ناقصاً.

فالشر عرضىٌ، وهو شرٌ بالنسبة لنا، بينما هو أمرٌ اقتضاه نظامُ الكون الكلى، فمثلاً الله تعالى أوجد كائناتٍ خيرّة، مثل العقول المدبرة للأفلاك العليا، أو الملائكة، بلغة الفلاسفة المسلمين، ثم أوجد موجودات مثلنا، ومثل الحيوانات.. ..الخ، وفيها شرٌ قليل، وخير كثير لأنّها فى درجة سفلى من درجات الفيض، ولأنّها قابلة للتغير، فاختيار أنْ يوجدها، وألاّ يكون قد فرّط فى خير كثير من أجل شر قليل، ومثال ذلك الأمطار، فهى خيرٌ فى حد ذاتها، ولكن قد ينتج عنها، عرضاً، هدم بيت، أو فيضان مخرب"[٢].

---

[١] نفس المصدر، ص ١٧.

[٢] " حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين"، ص٣١ هامش.

الخامس الهجرى، الذين يرون أنّ الحاجة إلى الله تعالى، هـــى فـــى إحـــداث الأشياء بعد أن لم تكن[١].

ويرى الفارابى، أنّه لكى يصبح الوجود الممكن واقعياً، يلزم أنْ نُســـلّم بوجود علة، فاعله والعالم عنده لايمكن أنْ يكون علة ذاتة، لأنّ العلة الأولـــى يجب أنْ تكون واحدة، لاتعدد فيها بوجهٍ من الوجوه، وعلى ذلك فالعالم، عنده، يصدر عن علة خلافاً لذاته؛ وقد تكون العلة المباشرة ذاتها نتيجة علة أخرى سابقة، غير أنّ سلسة العلل لاتمتد إلى مالانهاية، ولايمكن أنْ تكـــون العلـــة دائرة، وعلى ذلك فالسير فى سلسة العلّية لابد أنْ ينتهى إلى الموجـــود الأوّل، الذى لايكون معلولاً بحالٍ ما، بل يكون وجودُه ضرورياً،لا بضرورة معلوله، وهذا مايُطلق عليه الفارابى دليل العلة التامة، ويعطينا صّوراً لهذا الدليل يقول فيها[٢]: .

" متى وُجد للأول، أى الله، الوجود الذى هو له، لزم ضرورة، أنْ يوجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنّما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، فعلى هذا الوجه، لايكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من الوجوه، ولاعلى أنه غاية لوجود الأول، كما يكون الابن غايـــة لوجـــود الأبوين، فالوجود الذى يوجد عنه لايفيده كمالاً ما، أى ليس مثل الذى يبـــذل مالاً لينال كرامة أو رئاسة، لأنه لوكان كذلك يكون لوجـــوده ســـببٌ فتســـقط أولويته، ويحصل غيره أقدم منه، بل وجودُه لأجل ذاته، ويتبـــع وجوده أنْ

---

[١] " رسالة فى إثبات المفارقات"، حيدرآباد، ١٣٤٥ هـــ، ص٣-٤.

[٢] "آراء أهل المدينة الفاضلة" ، الفصل السابع، ص٣٩

يوجد عنه غيره، بلاعائق لامن نفسه، ولا من خارج أصلاً، ولايحتاج إلى شيء آخر غير ذاته"[1] فهذه العلة مطلقة، وكاملة، متحررة.من كل الأغراض، خيرّة، وهى عقل وعاقل ومعقول، وتملك، فى ذاتها الحكمة والحياة والإرادة والقدرة، لاكصفات مكتسبة وغريبة على ذاتها، بل باعتبارها ماهيتها الحقّة الخالصة.

والفارابى، يُقر صراحة بالعناية الإلهية الشاملة بالكون، وأنّ البارى جل جلاله، مدبرّ جميع أجزاء العالم ، ولايعزب عنه مثقال حبةٍ من خردل، ولايفوت عنايته شىء من أجزاء العالم؛ والعناية الكلية شائعةٌ فى الجزئيات، وأنّ كل شىء من أجزاء العالم، وأحواله، موضوع بأوفق المواضيع وأتقنها، على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء، وما أشبهها من الأمور الطبيعية، وكل أمرٍ من الأمور التى بها موكولٌ إلىمن يقوم بها ضرورة على غاية الإتقان والتدبير[٢].

ونصوص الفارابى، صريحةٌ فى تأكيد التلازم بين العلة والمعلول، واقترانها فى الوجود، فالعلة والمعلولات موجودة معاً، إذ المعلول لايصح أنْ يوجد من غير العلة[٣]. والعلة يجب أنْ توجد مع المعلول، فإنّ العلل التى لاتوجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل مُعينات وهى كالحركة..[٤]

---

(١) راجع "التعليقات" حيدرآباد، ١٣٤٦ هـ، ص٢٢، حيث يكرر الفارابى أنّ كل شيء من الله، وأنّ العلة يجب أنْ يكون معها معلولها، وهذا إشارة إلى دليل العلة التامة، يقول: "هو الأول والآخر، لأنه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته، وأنّ مصدر كل شيء، ومرجعه إليه".

(٢) "الجمع بين الحكيمين"، ص ١٠٣.

(٣) "رسالة إثبات المفارقات"، ص ٣-٤.

(٤) " التعليقات"، ص ٦.

وتأكيد السببية، باعتبارها خاصية من خصائص الوجود، أو من لواحقه، يتبين لنا فى رسالة" فصوص الحكم" حيث يقول[١]

"الماهية المعلولة تمتنع وجودها فى ذاتها، ولايجب وجودها بذاتها، وإلالم تكن معلولة، فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشروط مُبدئها، وتمتنع بشرط لامبدئها، فهى فى حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى مُبدئها واجبة ضرورة، "وكُلُّ شيءٍ هالك إلاّ وجهه"، والماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات". وكل مالم يكن فكان، له سبب، ولن يكون المعدوم سبباً لحصوله فى الوجود، ولانجد فى عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب، وتستند كل الأشياء إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل شيء مقدر"[٢]

وهكذا تبدو حلقات السلسلة الكونية محكمة لاتفاوت فيها، أو قصوراً أو مصادفة، بل التلازم قائمٌ وضرورى بين كل سبب ومسببه ، وكل ذلك بقضاء مقدر.

ويُحدد الفارابى مراتب العلل، فهى إما أنْ تكون قريبة، وإمّا أنْ تكون بعيدة "فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الأمور، والبعيدة قد يتفق أنْ تصير مدركة معلومة مضبوطة، وقد تكون مجهولة"[٣].

---

[١] ص ٦٦-٦٧

[٢] نفس المصدر، ص٧٨

[٣] "من نكت أبي نصر" ، القاهرة ١٩٠٧م ص١١٠، ص ١٠٦

والعلم بمثل هذه الأسباب التى تنتج عنها الظواهر، هو العلم على الحقيقة و"كل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط، وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية، فإنه لاسبيل إلى أنْ يعلم ويضبط، ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات [(١)]،

أمورُ العالم إذن مرتبطة بعضها بالبعض الآخر ارتباطاً وثيقاً، ويبرر ارتباطها هذا كونها معلومة. والفارابى يكشف عن نزعة علمية فى التفكير قوامها الإيمان بالحتمية، وإطراد الحوادث، ولاريب فى أنْ الفارابى يعتقد فى الحتمية اعتقاداً جازماً، وهو يعبر عن هذا الإيمان فى وضوح لايحتمل المجادلة، ويرفض رفضاً قاطعاً أنْ يقيم الإنسان العاقل أمور حياته وتوقعاته على عوارض اتفاقية لاضمان لعدم تخلفها [(٢)].

ولكن قد تظهر لنا ظواهر معينة على أنّها محتومة، غير أنّها لاتكون فى الحقيقة كذلك، بل هى ظواهر لاتعرف علتها، فالعلل غير المباشرة قد تفلت من إدراكنا، وعن طريق هذه العلل غير المباشرة، يمكن تفسير ما يظهر فى اتفاق أو عوارض [(٣)].

---

(١) "نفس المصدر ص١١٠، ص ١٠٦

(٢) نفس المصدر ، ص ١١٢

(3) Madkour, " la place d'al Farbi dans l'ecole philosophique masulmane" Paris, 1934, p.97.



الفصل الرابع

(خلق العالم) و (العلية) فى فلسفة ابن سينا

ويشمل:

(أ) "صدور الموجودات" عن واجب الوجود عند ابن سينا •

(ب) "العلية" عند ابن سينا •

(أ) (صدور الموجودات) عن واجب الوجود عند ابن سينا :

إذا جاز لنا استثناء ابن رشد، فليس ثمة من مفكر، فى نطاق الحضارة الأسلامية أجدر بأن يقابل بأرسطو من ابن سينا (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، فهذا الأخير يحتل مثل هذه المنزلة الرفيعة[١]، وكان فى تأليفه أوضح تعبيراً وأكثر تنظيماً من سلفه الفارابى، فكان لأسلوبه السلس فضلٌ كبيرٌ فى إنتشار مؤلفاته بين دارسى الفلسفة ومؤرخى الفكر وسواهم[٢].

وجديرٌ بالذكر، أنّ الفارابى، على مكانته الرفيعة فى المنطق والفلسفة، لم يكن له العديد من الأتباع والشارحين، فى حين أنّ الكثيرين من مشاهير المؤلفين فى القرن الثانى عشر والثالث عشر، نظير المورخ للملل والنحل الشهرستانى (ت ١١٥٣م)، والمتكلم فخر الدين الرازى (١٢٠٩م)، والعالم الموسوعى نصر الدين الطوسى (ت ١٢٧٣م)، أقبلوا على مؤلفات ابن سينا يشرحونها ويعلقون عليها.

وكذلك، حتى فى آوروبا، عندما اتجه إهتمام الدارسين إلى مذاهب أرسطوطاليس فى هذه الحقبة ذاتها، وذلك بفضل بعض المترجمين، كانت

---

(١) الدكتور سيد حُسين نصر، دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ١٩٧٥م، ص٤٨.

(٢) الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الاسلامية، الترجمة العربية، ص ١٧٩.

مؤلفات ابن سينا أولاً وبعدها آثار ابن رشد أول شروح عربية لأرسطو نُقلت إلى اللاتينية. ثم أن الحملة على الأفلاطونية الجديدة في شكلها العربي التي بلغت ذروتها في حملة الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) المعروفة في كتاب "التهافت" إنّما كانت موجهة على الأخص ضد ابن سينا، الذى كان اسمه قد اقترن ضمناً بذلك المذهب الفلسفي.

وينطلق ابن سينا في بناء صرح الهياته - كما نقراها في كتابه "الاشارات والتنبيهات - من تأمل فكرة "الوجود" فيلاحظ أنَّ الموجودات صنفان:

"فلا كل عامي في الوجود (= الخارجي) بل وجود الكلي عاماً إنما هو في العقل"[1] ووجوده في العقل معناه أنه الصورة التي في العقل، والتي نسبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة". الموجودات إذن صنفان: موجوداتٌ في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول): وإذا كان كل موجود في الأعيان يعتبر إدراكه، موجوداً في الأذهان، فإنَّ العكس غير الصحيح، ذلك لأنَّ الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور. وليس من شأن المعنى المتصور أنْ يكون له في الوجود مثالٌ بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وإنْ كان وجودها في حيز الإمكان، ومثل كثيرٍ من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها، مثل مفهوم لفظ "الخلاء"؛ ومفهوم لفظ "الغير المتناهي" في المقادير. فإنَّ مفهومات هذه الألفاظ تُتصور مع إستحالة وجودها، ولو لم تتصور لم يكن سلب الوجود عنها، فإنَّ ما لا يتصور معناه من المحال أنّ يُسلب عنه الوجود، ويُحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفياً"[2]

---

[1] ابن سينا، النجاة، مختصر الشفاء في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مراجعة الدكتور ماجد فخري، بيروت، دار الآفاق، ١٩٨٥م، ص ٢٥٧.

[2] ابن سينا، "منطق المشرقيين"، تقديم شكرى النّجار، بيروت، دار الحداثة، لبنان، ١٩٨٢م، ص ٦٤.

وهذا التصنيف الأولى للوجود إلى وجودٍ فى الأعيان، ووجودٍ فى الأذهان، يطرح العلاقة بين الماهية والوجود، وابن سينا يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذى لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أنّ الماهية غير الوجود، إذ أنّه "من البيّن أنّ لكل شيء حقيقة خاصة هى ماهيته، ومعلوم أنّ حقيقة كل شيء الخاصة به، غير الوجود الذى يرادف الإثبات؛ وذلك لأنّك إذا قلت: حقيقةُ كذا موجودة، إمّا فى الأعيان أو فى الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمها جميعاً (الأعيان والأذهان) كان لهذا معنى محصل مفهوم"[١]

بمعنى أننا نتصور الشيء بماهيته وبقطع النظر عن وجوده، لأنّ الوجود ليس بماهية لشيء، ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التى لها ماهية غير الوجود[٢]؛ وبعبارة أخرى أنّ الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمولٌ عليها خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات، فعندما نقول:

إن الماهية مخلوقة، فإنّ ذلك لا يعنى فى نظر ابن سينا أنّها مخلوقة من حيث هى ماهية "بل من حيث مقرونٌ بها الوجود؛ فليست الماهية، إذا التفت إليها من حيث هى ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضافٌ إليها كشيءٍ طارىءٍ عليها"[٣]

---

[١] ابن سينا، الشفاء، الهيات الشفاء، تقديم الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأب الدكتور جورج قنواتى، وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م، ص ٢٩٥.

[٢] ابن سينا "الإشارات والتنبيهات"، شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق سُليمان دُنيا، سلسلة ذخائر العرب،٢٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨-١٩٦٨م، جـ٤، ص٥٩.

[٣] ابن سينا، "شرح اثولوجيا"، فى الدكتور عبد الرحمن بدوى، "أرسطو عند العرب"، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٤٧م، ص ٦١.

والسؤال الآن، هل يعنى هذا أنّ الماهية أسبق من الوجـود؛ إنّ القـول بإنّ الوجود مضافٌ إلى الماهية كشيء طارىء عليها ينطوى علـى إعطـاء الأسبقية للماهية على الوجود، وهذا صحيحٌ، من وجهة نظر ابن سينا، ولكـن فقط على مستوى التصوّر الذهنى، أمّا فى الأعيان، أى فى الواقع المشخص، فلا يمكن القول بأسبقية أى منهما على الآخر؛ فالوجود والماهية فى الشـىء المتغير (= المُشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، إنهما يشكلان هوية واحدة، ومن هنا التمييز بين هوية الشيء وماهيته، فما هيةُ شيءٍ من الأشيـاء هـى وجوده الذهنى، أمّا هويته فهى وجوده الخارجى، وبناءً عليه إذا نظرنـا إلـى الشيء من جهة هويته، أى من جهة حصوله فى الخارج، فإنّ وجودَه يكـون أسبق بالنسبة لمعرفة ما به، لأنّ أوّل ما يُعطى لنا من الشيء هو ظـهوره أى وجوده الخارجى، ثم نأخذ بعد ذلك فى تبين حقيقته، أى ماهيته، أمّا إذا نظرنا إلى شيءٍ ما من جهة حضوره فى الذهن كفكرة أو تصور، بقطع النظر عـن وجوده فى الخارج أو عدم وجوده، أى باعتباره إمكانية وحسب، ثـم أخذنـا نبحث، انطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أنْ يكون موجوداً فى الخارج أو ممتنع، فإنّ ماهيته حينئذٍ تكون أسبق من وجوده بالنسـبة لمعرفتنـا؛ وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يكون فى الذهن فقـط، وبالتـالى فأسـبقية أحدهما على الآخر، إنّما تكون فى الذهن لا غير، ولكن هل الموجودات تدخل كلها فى دائرة "الممكن" حتى نفصل فيها بين الماهية والوجود؟

يمكننا القول بأنّ ابن سينا قد ميز بين الوجود والماهية، وفصل بينـهما فى الموجودات، بينما وحدّ بينهما فى ذاتٍ واحدة وهى الله سبحانه وتعـالى، فوجوده تعالى متحدّ مع ماهيته، أى ما يُعبّر عنه - إنيته عين ماهيته - فكلمة الوجود تدل على ماهية الله، ولا تدل عـلى أى ماهية أخـرى سـوى الله تعالى؛ ومن هنا يـمكن القول أنّ الوجود ليس جزءاً مـن ماهية الشيء إلا

بالنسبة للبارى تعالى، الذى لا ينفصل وجودُه عن ذاته؛ وإلى هذا المعنى يشير ابن سينا قائلاً:

" إنَّ الأوّل لا ماهية له غير الانية، إنَّ واجب الوجود لا يصح أنْ يكون له ماهيةٌ يلزمها وجوب الوجود"[١]. والماهية عنده لا تعتبر سبباً لأن يكون الله واجب الوجود، فهذا ما ينفيه ابن سينا تماماً، إذ يقول:

"إنَّ واجب الوجود لا يجوز أنْ يكون على الصفة التى فيها تركيب، حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها، أى أنه محال على الله تعالى أنْ تكون الماهية سبباً لوجوبه، أما فى الموجودات الأخرى فإنَّ الوجود يُعَد عرضاً من أعراض الذات، ذلك لأنَّ الله الموجود إذا كان علة ذاته فهو الحق فى ذاته، والواجب بذاته، وإنْ كان معلولاً لغيره فوجوده مستحدث من غيره وليس جزءاً من ذاته"[٢]

ومن هنا يؤدى التميز بين ماهية الشيء ووجوده إلى التمييز بين الممكن والواجب، ويرى ابن سينا أنَّ التأمل العقلى، أو النظر العقلى فى الوجود من حيث هو يؤدى إلى إثبات وجود الله، استمع إليه يقول:

"سيتضح لك أنَّ لنا سبيلاً إلى إثبات المبدأ الأول، لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود"[٣]

---

[١] ابن سينا: الشفاء جـ٢ ص ٣٤٤، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وآخرون، ١٩٦٠م، وأيضاً: النجاة، ص ٣٧٦-٣٨٠.

[٢] ابن سينا:الشفاء، جـ٢، ص ٣٤٥، والدكتور إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، جـ٢، ص ١٧.

[٣] ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٢١.

وانقسام الوجود عند ابن سينا إلى ممكنٍ وواجب مبدأ أساسى أخذه عن الفارابى، وجعله ركناً من أركان فلسفته العامة.

وليس بجديد أنْ نقول أنّ ابن سينا قد أخذ الخطوط العريضة لهذا الدليل من الفارابى، وكان متأثراً إلى حدٍ ما بالمعلم الأول -أرسطو- من خلال فكرتى القوة والفعل، فالممكن والواجب يعدا تعبيراً آخر عنهما فيما رآه ابن سينا. يقول:

".. ينبغى لنا فى هذه الصناعة أنْ نعرف حال العدم، وحال الوجوب، أى الوجود الضرورى وشرائطه، وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر فى القوة والفعل، وأنْ ننظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض"[1]

ولكن بالرغم من تأثر ابن سينا بفكرة القوة والفعل الأرسطية، إلاّ أننا نجد له فى وضع هذه المسألة منحاة الخاص المستقل.

فيذهب ابن سينا، كما ذهب من قبله الفارابى، إلى أننا نستطيع أنْ نتأكد من وجود واجب الوجود عن طريقين:

النظر فى هذا العالم والارتقاء منه إلى ما فوقه أو ما قبله، أو غض الطرف عن هذا العالم المنظور، والنظر فى فكرة الذات الإلهية نفسها والاستشهاد بها على وجود العالم، وكأننا هنا أمام الدليل الأنطولوجى فى صورة مبسطة. معنى هذا أننا قد نلحظ عالم الخلق لنستدل منه على الخالق، وقد نعرِض عنه، فننظر فى عالم الحق لنستدل على عالم الخلق.

---

[1] ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص٢١. والموجود عند أرسطو ينقسم إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، ويرى أرسطو أنّ الفعل متقدمٌ على القوة باطلاق لأنّ الشيء كان بالقوة قبل أن يوجد بالفعل إذ أنه خرج بتأثير شيء بالفعل

(راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٤، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٨م، ص١٧٧).

أما عن النظر فى هذا العالم، فقد كانت نظرة ابن سينا مباينة لنظرة الكندى، فبينما اعتمد الكندى، على فكرة الحدوث و التغير لكى يستدل منها على المحدث والمؤيس للأشياء، نجد ابن سينا نظر إلى العالم وقسمه تقسيما عقليا (منطقيا) خالصا، حيث قسم الموجودات إلى: ممكنة الوجود بذاتها، وواجبة الوجود بغيرها، وواجب الوجود بذاته. وهذا التقسيم رغم ما يبدو من أنه يعتمد على الواقع والتجربة، إلا أننا نرى أنه تقسيم عقلى فى المقام الأول، فقد قال ابن سينا فى كتاب الشفاء:

"الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الأنقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده، وإلاذ لم يدل فى الوجود، وهذا الشيء هو فىحيز الإمكان، ويكون فيها، ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده"[١].

كذلك ذكر ابن سينا فى تعليقاته قوله:

".. ونحن نعرف فى الأول أنه واجب الوجود بذاته، معرفة أولية من غير اكتساب، فإنا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا حتى يكون نوع وجوده مخالفا لنوع وجود آخر، ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه ألا وهو أنه واجب الوجود"[٢].

" وواجب الوجود عنده هو العلة الأولى، ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة، وكل ماسواها معلول بها، صادر عنها، مفتقر فى

---

[١] ابن سينا، إلهيات الشفاء، جـ١، ص ٣٧.

[٢] ابن سينا، التعليقات، ص ٣٥، والإشارات، جـ٣، ص ٣٦-٣٧.

وجوده إليها، وهو ما يعرف بالممكن[١]

ويحتاج ممكن الوجود إلى علة، تخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود، يقول ابن سينا:

"إنَّ كل ماهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لأنّه إذا وُجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، وإذا عُدم حصل له العدم متميزاً عن الوجود"[٢]. وعلى هذا فالممكن الوجود يستلزم بالضرورة وجوداً آخر خارجاً عنه هو واجب الوجود بذاته، يمنحه وجوده، واستمع إلى ابن سينا يؤكد هذه الفكرة قائلاً:

"ماحقّ فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنّه ليس وجودُه من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره"[٣]

فالممكن لا يصير وجوداً بالفعل من ذاته، بالإضافة إلى أننا لا نستطيع أنْ نسير فى تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فلابد من الوقوف عند علة أولى ليس لها علة، وهى واجب الوجود بذاته وإلاّ سوف نقع فى الدور[٤]

---

[١] والممكن عنده هو " الوجود الذى متى فُرض غير موجود لم يعرض منه مُحال" (النجاة، ص ٣٦٦)، اى أنّ وجود الممكن وعدمه، فكل ما هو ممكن يُلاحظ أنّه يمكن أنْ يكون ويمكن ألا يكون، ومع ذلك فالممكن لا يدخل فى دائرة الاستحالة أو المُحال، وإنما هو فى دائرة الإمكان، اى إمكان أنْ يكون أولا يكون. يقول ابن سينا حول هذا المعنى: الممكن هو: "ما إذا اعتُبر بذاته لم يجب وجوده،وظاهرٌ أنه لا يمتنع أيضاً وجودُه، وإلاّ لم يدخل فى الوجود، فهذا الشيءُ فى حيز الإمكان" (الشفاء، جـ١، ص ٣١).

[٢] الشفاء، جـ١، ص ٣٨.

[٣] الإشارات، جـ٣، ص ٤٤٨.

[٤] النجاة، ص ٣٨٤-٣٨٥.

على ضوء ذلك انتهى ابن سينا إلى أنّ الموجودات الممكنة والتي أضحت واجبة لم تخرج ذاتها إلى حيز الوجود، بل أخرجها كائن آخر، وهذا الكائن إذا كان واجب الوجود بذاته، كان هو الله تعالى، أمّا إذا كان واجباً بغيره، فلابد من أنْ نتجاوزه حتى نصل في النهاية إلى واجب بذاته، يقول ابن سينا في إلهيات النجاة:

" لا شك أنّ هنا وجوداً، وكل وجود فإمّا واجب وإمّا ممكن، فإنْ كان واجباً فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب، وإنْ كان ممكناً فإنّا نوضح أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود"(١)

ويصف ابن سينا "حدوث" الكون بأنّه "صدورٌ" أزلي أو فيض عن الواحد(٢)، وعملية الصدور هذه مرتبطة بفعل الإدراك الذاتي، فالموجود الأسمى، بحكم إدراكه لذاته، من حيث هو عقلٌ محض من جهة، وأصلٌ لجميع الذوات الممكنة في العالم من جهة أخرى، يولد بدون وسيط ما، الخليقة بجملتها، والنظام الذي يسري فيها، ولا يرافق عملية التوليد هذه أي فعل من أفعال الإرادة أو القصد أو الفعل أو الانفعال، ما عدا إدراكه لذاته من حيث هو سببٌ لجميع الأشياء والأصل الذي نشأت منه (٣).

---

(١) الهيات النجاة، ص ٣٨٣. إنّ ابن سينا يرى أنّه من المُحال أنْ يوجد في زمانٍ واحد لممكن واحد علل ممكنة بالذات إلى ما لا نهاية، إذ لو سلمنا بذلك لما تحقّق الممكن، أما والممكن قد تحقق، فهذا دليل على تناهي العلل المحدثة له؛ وهذه العلل ينبغي أنْ يكون بعضُها علة لبعضها الآخر، لأنّه من المستحيل أنْ يكون الشيءُ علةً لغيره، ومعلولاً لغيره في وقتٍ واحد و من نفس الجهة، لهذا فإنّ سلسلة جملة الكائنات الواجبة بغيرها لابد أنْ تُرد في النهاية إلى واجبٍ واحدٍ بذاته هو الله تعالى.

(٢) ابن سينا، كتاب الشفاء ، ص ٣٨٠، س ٤٠٢.

(٣) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٣٨٠، ص٤٠٢.

وهذا الارتباط المتبادل المحتم ما بين التعقل والفعل هو امتياز ينفرد به "الكائن الأول" وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود، بما فيها قيد الزمان، الذى لا يستطيع أى فاعل إرادياً كان فعله أم عفوياً، أنْ ينشيء بدونه أى غرضٍ من أغراضه.

والواقع أنّ ابن سينا يلوذ بفكرة الانبثاق فى تدرجها من الوجود المطلق، عبر مراتب الوجود على اختلافها، لكى يتوصل إلى حلٍ لمشكلة وجود الكثرة فى مقابل الوحدة، وهو سرٌ من أعمق أسرار الخلق[1] وعلى ذلك فالكثرة والمغايرة قد صدرتا حتماً عن حقيقة واحدة، وهنا نجد ابن سينا معتنقاً - بعد الفارابى- المبدأ الأفلوطينى القائل بأنّ "عن الواحد لا يصدر إلاّ الواحد". والانبثاق منتظم على نحو يجعل الكائنات المجاورة لمحيط الكون، والملاصقة للمادة الأولى التى تغلّف الكون، أقرب إلى الكائن الواجب، وأشرف من الأجسام المجاورة للأرض. والواقع أنّ ابن سينا يتصوّر كل تغيرنتيجةُ لحنين الكائنات إلى بلوغ الكمال الذى يختص بالكائن الواجب.

ويُعطينا ابن سينا صورةً مجملة لنظام الكون، يصف فيها مراتب الوجود، وفى أعلاها الله الذى خلق العقل المجرد المسمى بالعلة الأولى، ومن هذه العلة تنحدر نفوس الأفلاك وأجسامها وعقولها.

ومن العقول ينحدر المشترى، وسائر الكواكب حتى آخرها، وهو القمر، وبالقمر يتصل العقلُ العاشر وآخر العقول المفارقة، وهو العقل الفعّال الذى منه ينبثق عالم ما دون القمر.

وهكذا نجد أنّ أوّل ما ينجم عن عملية الانبثاق هذه هو "العقل الأول" الذى يُحرك الفلك الأقصى، وهو -العقل الأول-، نظير مبدعه، واحدٌ بالعدد،

---

[1] راجع الدكتور سيد حسين نصر، "دراسات إسلامية" ص ٥١.

لكنه خلافاً للأول الذى أبدعه، متكثرٌ من حيث إنَّ إدراكه لذاته يستتبع نوعاً من الثنائية، إذ هو ممكنُ الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (أى بوجود الله). والعقل الأول، إلى جانب هذا الادراك الذاتى، هو دائم التأمل فى مبدعه أو مبدئه الأعلى.

فبإدراكه لذاته من حيث هو واجب بمُبدعه، تنبثق عنه نفسُ السماء الأولى، وبإدراكه ذاته من حيث هو ممكنٌ بذاته، تنبثق عنه كرة السماء، وبإدراكه لمبدعه يتولّد عنه العقل الثانى فى هذه السلسلة، وهذه العملية تستمر تباعاً حتى نبلغ العقل العاشر الذى هو الحلقة الأخيرة فى سلسلة العقول، والذى يهيمن على الفلك الأدنى، أى عالم ما تحت القمر الذى نقطنه[١]

والعقل العاشر – عند ابن سينا – ليس له القدرة على الإبداع الموجودة فى العقول السابقة عليه، أو على حد تعبير هنرى كوربان "ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكى يؤكّد بدوره عقلاً واحداً، ونفساً واحدة، وانطلاقاً منه يتفجر الفيض – إذا صح التعبير – فى كثرة الأنفس البشرية، هذا العقل العاشر هو العقل الفعّال"[٢]

ويتوسط العقل العاشر العالمين المعقول والمحسوس، وهو يلعب دوراً رئيسياً بالنسبة لعالمنا هذا من جهة أنه مصدر لوجودنا المادى ووجودنا الذهنى، بعبارة أخرى أن العناصر الأربع الرئيسية المكونة لهذا العالم المحسوس، حاصلة عن العقل الفعّال، كما أنَّ المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من العقل الفعّال[٣]

---

[١] انظر تفصيلاً لذلك "عيون المسائل" ص ٢٤ وما بعدها، و"رسالة فى فصوص الحكم"، ص ٣، وما بعدها، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام" من ص ١٦٣–١٦٥ من الترجمة العربية.

[٢] "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، الترجمة العربية، ص ٦١.

[٣] راجع الدكتور إبراهيم مدكور، "نظرية الاتصال"، من كتابه: فى الفلسفة الإسلامية منهجٌ وتطبيقه".

وآخر ما يفيض عن الواحد، المادة، لكن المادة مبدأ صوري، لأنّها في ذاتها آخر الصور، وهنا يعود ابن سينا إلى أفلاطون لأنّ الكون في نظره ليس إلاّ فكرة الله، ولأنّ الله يعقل ضرورة، وعقله هو كل ما هو كائن، فالحقيقة إذن هي عند ابن سينا، كما هي عند أفلاطون حقيقة المثال أو "الفكرة" أو الصورة.

ويصل ابن سينا إلى هذه النتيجة بالتفرقة التي يجعلها بين "الجوهر" و"الوجود"، أو بين "الماهية"و"الأنية"، وباعتباره الوجود عرضاً من أعراض الجوهر؛ فالحقيقة عنده هي للمثل، أي للمقولات الكلية، وهي لا وجود لها بذاتها، إنما وجودها في الله[1].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا لا يقول بعلّية حقيقية بين الموجودات بعضها والبعض الآخر؛ لأنّه انتهى (في النمط العاشر من الإشارات بوجه خاص) إلى القول بأنّ الله هو العلة الحقيقية والمطلقة لهذا العالم، وليس هناك فعلٌ وانفعال بين الأشياء، إلا ويُرَد في النهاية إلى الواحد المطلق.

هذه هي نظرية الفيض أو الصدور التي كانت أمراً ضرورياً، قال به ابن سينا بعد أنْ رفض آراء المتكلمين الذين يفهمون الدين على أنه يقول بالخلق من العدم، ولم يكن بوسع ابن سينا أنْ ينكر، بصراحة ووضوح، فكرة الخلق بالمعنى الديني؛ كما أنّه لم يكن بوسعه أنْ يقترح في الوقت نفسه، بالقول بقدم العالم، لهذا لجأ هنا إلى القول بالإشراق والتجلي والفيض الإلهي، لكي يدلي بآرائه في العالم وصلة هذا الأخير بالله تعالى.

---

(1) فترتيب الأشياء – عنده– ماهو إلاّ مجرد توالى فحسب، فليس ثمة شيء من الأشياء علة في إيجاد شيء، بعد الواحد المطلق " والواجب أن يُنسب الكلّ إلى المبدأ الأوّل وتُجعل المراتب شروطاً معدة لافاضته تعالى".

"قدم العالم" عند ابن سينا

نستطيع أنْ نقول أنّه ما من باحثٍ عالج الفكر السينوى، منذ الغزالى وابن رشد، حتى اليوم، استطاع أنْ ينفى عن ابن سينا، قوله "بقدم العالم"، سواء كان خصماً له أم نصيراً، وسواء كان مثالياً أو مادياً، لأنّ فكرة 'قدم العالم' هى الأصل فى مذهبه الفلسفى، ولذا كانت هى الأصل فى الخصومة التى حمل الغزالى وأتباعه رايتها زمناً طويلاً لمحاربة الفلسفة السينوية دون هوادة، وذلك بأنّ نصوص ابن سينا، فى مختلف مؤلفاته تقرر فكرة "قدم العالم"، بأشكالٍ متنوعة من الشروح والبراهين.

فإنّ ابن سينا قال بقدم العالم، ومذهبه فى هذا يُعد مذهباً قوياً، إذ أنّه يدعمه بالعديد من الأدلة، بالإضافة إلى نقده للرأى الآخر، أى نقده للقائلين بالحدوث، وقد خصّص لهذه المشكلة جزءاً كبيراً من مؤلفاته الكبيرة 'الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات"، لكن رغبة منه فى مفاداة التصريح بهذا المذهب، انطلاقاً من عقيدته الإسلامية، وحبه للفلسفة ومحاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة، نقول أنّه آثر طريقة وسطى بين المتكلمين - وخصوصاً الأشاعرة منهم - والفلاسفة، فهو لم يقل بقدم العالم على النحو الذى ذهب إليه أرسطو، ولا بحدوثه على النحو الذى ذهب إليه المتكلمون، لأنّه لو أخذ برأى أرسطو على علاته لخالف مبادئ الدين، ولو أخذ برأى المتكلمين القائل بإله قديم يخلق العالم من لاشيء بمشيئته وإرادته لخالف ما استقر عليه رأيه فى المبادئ الفلسفية[1]،والأخذ بفكرة "قدم العالم"، يستلزم الأخذ بفكرة التلازم بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، أى بين العلة الأولى ومعلولها، وهو العالم المادى.

---

[1] الدكتور جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٣٠.

وترتبط هذه المسألة -قدم العالم- عند ابن سينا بقضية الممكن والواجب، فالعالم عنده لا يمكن أنْ يكون واجب الوجود بالذات، لأنّ صفات الواجب لا تتوفر فيه، لذلك فهو ممكنٌ محتاجٌ فى وجوده إلى علة واجبة[١]

وكتابات ابن سينا، التى يقرّر فيها قوله بقدم العالم، أكثر وضوحاً وترتيباً، وهذا أمرٌ طبيعيٌ لأنّه متأخرٌ عن الفارابى، وقد نضجت المباحث ولانت المصطلحات الفلسفية، وتحددت معانيها، يقول ابن سينا:

".. فإنّ الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان، ولا الصورة تسبق الهيولى أيضاً، بل هما مبدعان عن ليسية (أى لا شيء)، ومبدعهما يتقدم الكل بالذات، إلاّ أنّه كان معه فيما لم يزل، زمانٌ، لأنّ الزمان يحدث مع حدوث الحركة"[٢]

وواضح هنا أنّ الهيولى، والصورة محدثان بالذات قديمان بالزمان، [٣] ويقول ابن سينا في نفس الرسالة:[٤]

"إنّ المواد للأجسام العالمية صنفان، صنفٌ يختص بالتهيؤ لقبول صورة لا ضد لها، فيكون حدوثها على سبيل الإبداع[٥] لا على سبيل التكوين

---

(١) ويعرّف ابن سينا العالم بأنّه "مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها، فيُقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس،وعالم العقل" (راجع ابن سينا، الحدود، ص ٢٨).

(٢) ابن سينا: "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات" تحقيق الدكتور حسن عاصى ، ط١، دار قابس، ١٩٨٦م، ١٤٠٦هـ، ص١٢.

(٣) يقرر أرسطو ذلك فى كتابه السماع الطبيعي، ونجده أيضاً فى تفسيرات ابن رشد لما بعد الطبيعة

(٤) ص ٣١ - ٣٢.

(٥) الإبداع كما يرد عند الفيضيين يعنى إيجاد شيء من لا شيء، وأما التكوين ومثله الصنع فهو إيجاد شيء من شيء مثل التمثال يصنع من الطين. (انظر ابن الأثير "النهاية فى غريب الحديث والأثر" القاهرة ١٣٢٢هـ، ص ٣١٦، والزبيدى: "تاج العروس القاهرة ١٣٠٦هـ، والأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن: مطبعة الميمونة، القاهرة ١٣٢٤هـ.، ص ١٥٧، وابن منظور: لسان العرب، بيروت ١٩٥٩م، والرازى: "مختار الصحاح" ١٣١١هـ، والفيروز ابادى: القاموس المحيط، كلكتا، ١٨١٧، هذه القواميس تراجع تحت كلمة بديع وبدع. فصل الباء باب العين. وكذلك التعريفات للجرجانى، القاهرة، ١٩٣٨م، باب الألف، ص ٣ ، أمّا فى القرآن فالكلمة "بديع" مساوية لكلمة "الصنع" (القرآن: ١٠١/٦، ١١٧/٢) الأية الأولى "بديع السموات والأرض"، والثانية "بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً.. " فبديع فى الآيتين تعنى الصنع والتكوين.

من لا شيء آخر، وفقدها على سبيل الفناء، لا على سبيل الفساد إلى شيء آخر. وإلى هذا يرجع قول الحكيم [١] في كتبه أنّ السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة إلى شيء، لأنها لا ضد لها، والصنف الثاني صنفٌ مهيأ لقبول الصورة المضادة فيتكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة [٢] وتارة بالعكس"؛ "فالصانع أعطى الهيولى التي أبدعها، من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده الذي كان يقتضيه عمل تقديره"[٣]

وفي رسالة ابن سينا في الحدود نصوصٌ واضحة تبين حقيقة موقفه من مسألة "حدوث العالم" وإجلاء لنقاط الاختلاف مع المتكلمين، وأنّ جوهر الخلاف بينهما حول المصطلح، فالحدوث والإبداع والقدم عند الفلاسفة معنى معين، أما المتكلمون فيفهمونها من خلال المعنى الذي يحددون به هذه الكلمات، وهو معنى مختلف، ومن هنا يختلف الفريقان في المقدمات والنتائج.

وفيما يلي نصوص يُحدد فيها ابن سينا معنى الإبداع والإحداث والقدم، وكل هذه تقوم على مقولتين أساسيتين:

الأولى: التفريق بين الممكن الوجود بذاته، والواجب الوجود بذاته،

والثانية: النظر إلى القدم والحدوث من زاويتين، زاوية الزمان (بدايته أو عدم بدايته)، وزاوية الماهية (هل هي مأخوذة من الغير أم هي بلا علة).

---

[١] المقصود بالحكيم (أرسطو).

[٢] القوة في مقابل الفعل تساوي الإمكان، أي الاستعداد، وتساوي العقل مثل البذرة فيها قوة لأنْ تصير شجرة، وعقل الطفل السوي فيه قوة لأن يصير مكتسباً للمعلومات حاصلاً عليها بالفعل، والفعل يعني الكمال أو النضج في مقابل القوة، مثل البذرة وقد صارت شجرة،وهما مبدآن معروفان عند أرسطو،وعلى أساسهما يقيم جملة من قضايا ميتافيزيقاه

(راجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٧، ١٧٥)

[٣]، [٢] "تسع رسائل في الحكمة"، ص ٣٥-٣٧، ص ٨١.

فإذا وضعنا هاتين المقولتين أمام أعيننا فهمنا بجلاء النصوص التي هي:

"الإبداع" اسم لمفهومين، أحدهما، تأسيس الشيء لا عن شيء، ولا بواسطة شيء. والثاني: أنْ يكون للشيء وجودٌ مطلق عن سبب بلا توسط وله في ذاته- أي الممكن- أن لا يكون موجوداً، وقد افقد الذي في ذاته افقاداً تاماً"[٢]

وهذا النص يُوضّح أنّ وضع الفلاسفة الفيضيين للعالم كممكن بذاته هو وضعٌ ذهني متصور فقط، لأنّ هذا الممكن لما كان معلولاً لعلة واجبة الوجود بذاتها تامة، فقد فقد طبيعة الإمكان، وصار من صنف الواجب الوجود بالغير أي الضروري الوجود دائماً، ولمّا كان معلولاً لا تتقدمه علته إلاّ بالذات، ولا يتأخر عنها بالزمان؛ فلا يمكن أنْ يُتَصوّر أنه كان ثمة وقتٍ لم يكن فيه العالم غير موجود، ومن هنا فهو موجود وجوداً مطلقاً، وافتراض أنّه كان معدوماً - أي ممكناً بالذات- هو افتراضٌ ذهني لنتّمكن من التمييز بينه وبين علته التي هي واجبة الوجود بالذات، ولا علة لها؛ ومثل هذا العمق والغوص لا قِبل للكثير من متكلمي ما قبل القرن الخامس الهجري به، ومن هنا فإن كثيراً من التشنيع على فلاسفة الإسلام- في رأي البعض[١]- مرجعه إلى حد ما عدم الفهم من قبل المشنعين لحصيلة أقوالهم.

ويفسر ابن سينا معاني (أوجد-صنع-فعل) فيقول:

انّها جميعاً تبين أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد أن لم يكن. ويمكن القول بأنّ هذه الألفاظ عندما تنسب لله تختلف عنها إذا أضيفت للفاعل المشاهد، وإيجاد الله للعالم لا يمكن أنْ يكون من العدم. و 'والإحداث، يُقال على وجهين: أحدهما زماني والآخر غير زماني، المعنى الأول، إيجاد

---

[١] راجع الدكتور حسام الدين الألوسي: حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين"، ط٢ ، بغداد ١٩٨٦م، ص ٤٣ الهامش.

شيء بعد ما لم يكن له وجود فى زمان سابق،ومعنى الإحداث الغير زمانى، إفادة الشيء وجوداً وليس له فى ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان بل فى كل زمان.." [(١)]

ويشرح لنا معنى القدم قائلاً: [(٢)]

"القدم، يُقال على وجوه، فيُقال قدم بالقياس لشيء، زمانه فى الماضى أكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس إليه (وهذا هو المعنى العامى). وأما القديم المطلق (وهو المطلوب هنا) فهو أيضاً [(٣)] يقال على وجهين: بحسب الزمان وبحسب الذات، أمّا الذى بحسب الزمان، فهو الذى وُجد فى زمانٍ ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات هو الذى له مبدأ يتعلق به وهو الله".

وعلى هذا يرى ابن سينا، أنَّ التمايز بين ما هو واجب الوجود بذاته، وما هو واجب الوجود بغيره، تمايزٌ اعتبارى، يرجع إلى اعتبار أنَّ الأول علة للثانى. يقول ابن سينا[(٤)]:

"إنَّ مبدأ الكل ذات واجبة الوجود. وواجب الوجود واجب أنْ يوجد ما يوجد عنه". أى أنَّ وجوديهما متساوقان، لا يتأخر أحدهما عن الآخر، فما دام "المبدأ الأول" واجب الوجود، وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضى أنْ يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون "قبل" أو "بعد.

---

(١) "تسع رسائل"، ص ٨١، "الإشارات والتنبيهات"، جـ٣،ص٤٨٧.

(٢) "تسع رسائل"، ص ٨٢.

(٣) أى مثل الحادث يُطلق على معنيين.

(٤) "النجاة"، ص ٢٥٤.

صحيح – كما يقول ابن سينا – إنّ "للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول"، ولكن العلة والمعلول – وهذا قوله أيضاً – "بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية الـ"مع"، وبما هما متضايفتان، علة ومعلول، فهما معاً.."[١]

"والشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة، مثل البعدية الزمانية والمكانية، وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أنْ يكونا فى الزمان معاً، وذلك إذا كان وجود هذا عن الآخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر، حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول، فهذه بعدية بالذات" [٢]، أى ليست "البعدية" هنا زمانية ولا مكانية، وانما "بعدية" "معنوية صرفة ترجع إلى "نسبية" كل من العلة والمعلول"[٣].

ونصل هنا مع ابن سينا إلى تقرير "أزلية" هذا الوجود (العالم)، فإنه ما دام "المبدأ الأول" واجب الوجود بالضرورة، فلا يمكن أنْ يكون زمنٌ لا يوجد فيه، فهو إذن قديم أزلى، ومادام معلوله، وهو هذا الوجود، لا يمكن أنْ يتخلف عن وجوده–أى عن وجود "المبدأ الأول"–فمعلوله هذا، وهو وجود العالم، قديمٌ أزلىٌ مثله بالضرورة.

يقول ابن سينا فى "الإشارات":[٤]

---

[١] "النجاة"، ص٢٢٢.

[٢] "الاشارات" ، جـ٣، ص١٠٤–١٠٥.

[٣] راجع حسين مروة، "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية"، جـ٢، ط الخامسة، ١٩٨٥م، ص٦٣١.

[٤] جـ٣ ، ص١١٠–١١٢

".. وجود المعلوم متعلق بالعلة من حيث هى. على الحال التى تكون بها علة، من طبيعة أو ارادة أو غير ذلك، فاذا لم يكن شيئا معوق من الخارج، كان الفاعل بذاته موجودا. ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجُدت تلك الحالة-كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك-وجب وجود المعلول، وأيهما فرض أبداً، كان ما بإزائه (أى ما يقارنه) أبداً، أو وقتاً ما كان ما بإزائه وقتاً ما، وإذا جاز أنْ يكون شيئاً متشابهاً الحال فى كل شيء وله معلوم، لم يبعد، أى يجب عنه سرمداً، فإذاً لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى".

ونرى هذا النص تطويراً مهما لمفهوم علاقة العلية بين "المبدأ الأول" والعالم"، فهو لا يقتصر على تقرير سرمدية العالم، كضرورة التناسب والتوازن المطلق بينه وبين "العلة الأولى"، بل هو أيضاً يعمّق فكرة نفى الخلق، أى نفى إيجاد العالم من عدم، إنّ هذه الفكرة ملازمة-بالطبع-لسرمدية العالم، فالسرمدى لا يمكن أنْ يكون مسبوقاً بالعدم، وإلاّ لم يكن قديماً اصلا[1] ". ولكن ابن سينا هنا يضع الفكرة بصورة تجعلها أبعد دلالة من كونها نفيا للخلق من عدم، لننظر فى قوله:

".. فإذاً لم يسم هذا مفعولاً بسبب إن لم يتقدمه عدم.." فهذا المعلول-أى العالم-لايسمى- إذن- مفعولاً للعلة الأولى، وإذا كان الأمر كذلك، فلا تسمى العلة الأولى"فاعلة" بالطبع، ومؤدى نفى "المفعولية" و"الفاعلية" هو نفى "الفعل"، فالعلاقة بين العلة والمعلول هنا إذن ليست علاقة فعل وانفعال؛ فما حقيقة علاقة العلّية إذن بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره؟

---

(1) "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية". جـ٢،ص٦٣١

نجد مفتاح الجواب في قول آخر لابن سينا :

"الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط، فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث" ويأتي هذا النص، تفسيراً لتلك العلاقة التي قررها في النص السابق بين العلة والمعلول، أي بين الله والعالم، فهي علاقة إبداع، وليست علاقة تكوين أو إحداث. والإبداع أعلى رتبة منهما.

هنا إذن مقولات ثلاثة: الإبداع، والتكوين، والإحداث، فما مضمون كل منهم بتحديد؟ اما "الإبداع" فقد حدده ابن سينا بوضوح: أنه "تعلق وجود المعلول بعلة مباشرة، أي دون أن يكون مسبوقا بمادة أو أداة أو زمان- وأما "التكوين" فهو أن يكون من الشيء وجود مادي" و"الإحداث"هو: "أن يكون من الشيء وجود زماني". وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما، لأن المادة لايمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لايمكن أن يحصل بالأحداث، لامتناع أن يكونا مسبوقين (أي المادة والزمان) بمادة أخرى، وزمان آخر، فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى، فهو أعلى مرتبة منهما"[٢]

ونستنتج من هذا، أنّ وجود العالم حصل بالإبداع، لأنّه حصل بحكم الملازمة الأزلية بين العلة الأولى ومعلولها، ويمتنع أن يكون قد حصل بالتكوين، لأنّ ذلك يستدعى أنْ تكون المادة مسبوقة بمادة أخرى، في حين أنها - بحكم صدورها مباشرة عن العلة الأولى- لم تصدر عن مادة قبلها، كما يمتنع أنْ يكون قد حصل بالإحداث، لأنّ ذلك يستدعى أنْ يكون الزمان

---

[١] الإشارات، ص ٥٢٤ - ٥٢٥

[٢] الطوسي "شرح الإشارات لابن سينا" (نقلا عن هامش "الإشارات"، جـ٣، ص ١١٦-١١٧).

مسبوقاً بزمانٍ آخر، فى حين أنه بحكم الأزلية - لم يكن قبله زمان؛ وهذا يعنى أنّ أصل العالم يرجع إلى تلازم ضرورى أزلى بين "المبدع" الأول (بكسر الدال) والمبتدع (بفتح الدال)، أى أنّ أصل العالم، وحدة وجودية ضرورية قائمة-أزلياً- بين العلة الأولى 'المبدعة' ومادة العالم "المبدعة" [١]

والفارق بين "العلة الأولى"ومعلولها "العالم"، فارق اعتبارى محض، لأنّ النتيجة من كل ما تقدم أنّ كليهما يجتمع مع الآخر ضمن وحدة تنتفى بها الحدود المميزة للعلة من المعلول.

وهناك رأىٌ توصل إليه أحد الباحثين العرب[٢] قريبٌ من هذا الاستنتاج الأخير، يقول:"إنّ تعبير ابن سينا عن واجب الوجود بأنه "مفارق للمادة:" - وهو تعبيرٌ يتكرر عنده كثيراً - لا يعنى به أنه مجردٌ عن المادة، بل يعنى به - كما يرى الباحث نفسه- أنّ مفهوم المفارقة " ينحصر فى إطار الأفضلية الذاتية بين الموجودات"، وأنّ كون واجب الوجود "مفارقاً للمادة" هو أنه - أى واجب الوجود - أكمل وأفضل منها'.

وفى رأى ابن سينا، أنّ القول بالحدوث، يؤدى إلى تعطيل وجود الله تعالى فترة من الزمان، ولذلك نجده يطلق على القائلين 'بالحدوث' المعطلة، يقول حول هذا المعنى:[٣]

"هؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله تعالى عن وجوده، لا يخلو أمرهم إما أنْ يسلموا أنّ الله عز وجل كان قادراً، قبل أنْ يخلق الخلق، أنْ يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته وأزمنته ينتهى إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق

---

[١] راجع: "النزعات المادية.."، ص ٦٤٣.

[٢] طيب تيزينى: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط"، دمشق، ١٩٧١م ، ص٣١١.

[٣] النجاة، ص ٤٢١، وإلهيات الشفاء،جـ٣،ص ٢٨٠، ٢٨١.

العالم، ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محددة، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتدأ، وهذا القسم الثانى محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة." وينتهى ابن سينا إلى القول بأنّ تقدم الله عز وعلا على العالم تقدم بالذات، وليس بالزمان، فإذا أُريد بتقدم الله على العالم هذا النوع من التقدم الذاتى استحال أنْ يكون الله موجوداً ولا عالم معه، وإذا قيل أنّ الله متقدمٌ على العالم والزمان تقدماً زمانياً، وجب أنْ يكون هناك قبل وجود العالم والزمان زمانٌ آخر يكون فيه العالم معدوماً، فيكون إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهذا تناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان الذى مقدار الحركة، ووجب قدم الحركة، وأيضاً قدم المتحرك، وبالتالى وجب قدم العالم.

استمع إلى ابن سينا يقول:[1]

"..لو كان حدوث الزمان زمانياً، أو لو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أى بعد زمان متقدم، فكان بعداً لقبل غير موجود معه، وكل ما كان كذلك فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبتدع أى يتقدمه باريه فقط بالذات. ومعنى المحدَث الزمانى أنه لم يكن ثم كان، والحركة مثل الزمان، ليست محدَثة حدوثاً زمانياً".

---

[1] النجاة، ص ١٩٠، " وعيون المسائل" ص ٢٦، وكون الزمان حادثٌ بالذات فقط، واضحٌ، أمّا الحركة فبيان ذلك أنّها إذا كانت محدَثة بحركة اخرى لما كانت محدثة، لأننا نثبت وجود الحركة فى الوقت الذى نفترض عدمها، فلم يبق إلاّ القول بأنّها قديمة بالزمان، وبدايتها هو المحرك الأوّل، اى الله، فهى محدثة بالذات لا بالزمان، لأنه ليس بينها وبين الله تعالى زمانٌ لم تكن موجودة فيه.

وعلى هذا "فالعالم" من حيث هو معقول لواجب الوجـود، أى مبدَع لـه، لا أول له فى الزمـان، ذلك أنّ الذات الواحدة، إذا كـانت مـن جميـع جهاتهـا واحدة لا يمكن أنْ يوجد عنها فيما قبل، لأنّه إذا وُجد عنها شيء لم يكـن فيمـا قبل، فقد حصل مرجِّح رجَّح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهـذا غير جـائز فى واجب الوجود لأنه واحدٌ من جميع الجهات.

والعالم قديمٌ بالزمان حـادث بـالذات، "قديـمٌ بالزمـان" بمعنـى أنّـه لا أوّل لوجـوده، و"حـادث بـالذات" بمعنـى أنّـه معلولٌ للسبب الأوّل واجـب الوجـود، ومعلومٌ أنّ العلة سابقة للمعلـول سبقاً ذاتيـاً لا زمانيـاً، ويمثـل ابـن سـينا لذلـك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع،إنّ حركة الخاتم مزامنة لحركة الأصبـع لا تتأخر عنها، ولكن حركة الأصبع أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنّهـا علـة لها. وواضح أنّ مفهوم "الحادث بالذات القديم بالزمـان" يطـابق كـل المطابقـة مفهوم "الممكن بذاته الواجب بغيره" فالعـالم ممكـن بذاتـه فهـو حـادث بـالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود فهو قديم بالزمان"[1]

وهنا نجد اختلافاً بين ابن سينا والمتكلمين فى تصور كل منهما لمفهـوم الحدوث، وقد تناول ابن سينا نفسه هذا الاختـلاف فـى أكثر مـن موضـع مـن مؤلفاته؛ ففى القسم الثالث من النجاة، نجده يبيِّن أنّ علة الحاجة إلى الله تعـالى هى الإمكان لا الحدوث، كما يتوهم ضعفـاء المتكلميـن – علـى حـد تعبيـره – يقول:[2]

---

[1] النجاة، ص ٨٨، وما بعدها و "الإشارات والتنبيهات"، جـ٤، ص ٨٤ وما بعدها، وراجع أيضاً، محمـد عابد الجابرى "بنية العقل العربى"، ص ٤٦٠ – ٤٦١.

[2] النجاة،ص ٣٤٧، وهذا نصٌ صريح فى أنّ الإمكان الذى للعالم قبل وجوده ذهنىٌ فقط عند الفيضيين.

".. اعلم أنّ الفاعل الذى يفيد الشيء وجودا بعد عدمه يكون لمفعوله أمران عدمٌ قد سبق وجوده فى الحال، وليس للفاعل فى عدمه السابق تأثير، بل تأثيره فى الوجود الذى للمفعول منه، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض إنْ كان له عدمٌ من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أنّ التأثير الذى كان من الفاعل وهو أنّ وجود الآخر منه، لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً، كان الفاعل أفعل لأنّه أدوم فعلاً".

ثم يبيّن لنا أنّ الحدوث بالمعنى الذى ذهب إليه المتكلمون غير صحيح، فيثبت أولاً أنّ الزمان يستحيل أنْ يفرض حادثاً بالزمان، بل حدوثه إبداعى لا يتقدمه سوى المبدع تقدماً بالذات، ثم يثبت أنّ كل محدث زمانى لا بد أنْ تتقدمه مادة، ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان، استناداً على دليل العلة التامة.

وفيما يلى بيان هذا كله لأهميته

حول معنى أنّ الزمان يستحيل أنْ يفرض حادثاً بالزمان، يقول ابن سينا[1]:

"إذا كان ما لزمان وجوده بداية زمانية معدوماً، فإما أنْ يكون عدمُه قبل وجوده، أو مع وجوده، والقسم الثانى محال، فبقى أنْ يكون معدوماً قبل وجوده. فلا يخلو إما أنْ يكون لوجوده قبل أولا يكون، فإن لم يكن لوجوده قبل، فلم يكن معدوماً قبل وجوده، وإنْ كان لوجوده قبل، فإما أنْ يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً، فإنْ كان شيئاً معدوماً، فلم يكن له قبل موجود، كان فيه معدوماً، فبقى أنّ القبل الذى كان له شيء موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً، وذلك

---

[1] النجاة: ص ٣٥٦، وخلاصة هذا الدليل بأبسط صورة أننا إذا فرضنا أنّ الزمان له بداية زمانية فلقبل الزمان قبل و بعد، وكلاهما طرفا زمان، وعليه فقبل الزمان زمان، فلا يصح أنْ يكون له بداية زمانية.

إمّا ماهية لذاته وهو الزمان، وإمّا ماهية لغيره وهو زمانه (أى أنه تلك الماهية التى هى غيره) فيثبت الزمان على كل حال"

ويحاول ابن سينا - بعد أنْ بيّن استحالة حدوث الزمان فى رده على قول المتكلمين بحدوث العالم بالزمان وأنّ الأخير له بداية- أنْ يثبت خطأ قول المتكلمين هذا بوجه آخر، وهو: أنّ كل حادث زمانى فهو مسبوق بالمادة لا محالة؛ أى أنّ كل حادث يوجد قبله وبعده زمان، لابد أنْ يحدث من مادة، ويبنى ابن سينا على هذا أنّ عالم ما تحت فلك القمر، أى عالم العناصر الأربعة ومركباتها مثل المعادن والنبات والحيوان، وهو العالم الأرضى الذى نعيش فيه، مكونٌ ليس من عدم بل من هيولى أول، أما العالم العلوى عالم ما فوق فلك القمر، وهو عالم الأفلاك والعقول الفلكية والنفوس الفلكية، وهو غير مكون من العناصر الأربعة، ولا هو مركبٌ منها، فإنه مبدَعٌ إبداعاً لا من شيء؛ يقول ابن سينا فى النجاة[1]:

"لايمكن أنْ يحدث حادثٌ زمانى، ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة، البرهان أنّ كل كائن، فيحتاج أنْ يكون - قبل كونه - ممكن الوجود فى نفسه، فإنّه إنْ كان ممتنع الوجود فى نفسه لم يكن البتة، وليس إمكان وجوده، هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه، إذا لم يكن هو فى نفسه ممكناً، ألا ترى أنّا نقول :إنّ المحال لا قدرة عليه"

وبعد هذا يثبت ابن سينا أنّ الحدوث بالذات لا مفر منه رداً على قول المتكلمين بالحدوث الزمانى. فبعد أنْ يتحدث ابن سينا عن حدوث الأجسام الطبيعية فى عالمنا الأرضى يتكلمَ عن حدوث العالم ككل، فيبين استناداً على دليل العلة التامة وجوب الحدوث بالذات، بحيث لا يتأخر العالم فى الوجود

---

[1] النجاة، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

'بمدة' عن وجود الله، ثم يبيّن أنّ هذا الحدوث للعالم ككل لا يحتاج إلى مادة، ولا زمان قبله.

يقول ابن سينا حول هذا المعنى[١]:

".. كما أنّ الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإنّ المحدَث هو الكائن بعد أن لم يكن، فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات، فإذا كان الشيءُ له فى ذاته أن لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بل علتها لا توجد، وإنما توجد بالعلة. والذى بالذات قبل الذى من غير الذات، فيكون كل معلول فى ذاته محدثاً، وإنْ كان مثلاً فى جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجِد فهو محدث لأنّ وجودَه من بعد لا وجوده بعدية بالذات، وليس حدوثه إنما هو فى آنٍ من الزمان فقط، بل هو محدَثٌ فى جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أنْ يكون حادثٌ بعدما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التى منها حدث".

وينتهى ابن سينا إلى التمييز بين قديمين: "القديم بحسب الذات"، وهو واجب الوجود بذاته'، و 'القديم بحسب الزمان' وهو كل موجود أزلى، أى ما يشمل واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، فكلاهما "لاأول لزمانه" أمّا الحادث الذى لذاته مبدأ هى به موجودة' فهو ما يدعوه بالحادث الذاتى، وهو ما ينطبق على واجب الوجود بغيره الذى يحصل وجوده بعملية "الإبداع"؛ وأمّا الحادث الذى لزمانه ابتداء" فهو ما يدعوه "بالحادث الزمانى"، وهذا الأخير هو الحادث الحقيقى الذى يستحق صفة الحادث؛ بالمعنى الفلسفى، بين الموجودات، لكنه هنا ليس بالحادث المسبوق بالعدم المطلق، وذلك لأنّ "القبل

---

[١] نفسه، ص ٣٦٨، ويمكن الرجوع للاشارات، ص ٥٣٥ - ٥٣٨، حيث يوضح ابن سينا خلاصة مذهبه، ومذهب المتكلمين، وحجج الفريقين بمنتهى الإيجاز والوضوح.

الذى كان له، شئٌ موجـود، وذلـك الشـيء الموجـود ليس الآن موجـوداً، فهـو شيءٌ قد مضى، وكان موجوداً"(١)

والقاعدة التى ينطلق منها ابن سينا فى تقريره ما سبق هى:

أنّ الزمان قديم، فليس من زمانٍ حادث إلاّ عن زمان أزلى، وأنّ المادة قديمة، فليس يحدث كائنٌ إلاّ عن مادة أزلية، ونتيجةُ الأمرين السـابقين، أنّـه لا يوجـد كائنٌ من عدم إطلاقاً.

---

(١) راجع، "النجاة"، ص ٢١٨ – ٢١٩.

(ب) (العلية) عند ابن سينا :

اهتم ابن سينا بدراسة "العلية" اهتماما كبيرا، إذ أنهن يقـــرر أنـــه لا يكفى، لكى نعرف الموجود حق المعرفة، أنت نذهب إلى البحث فى مبادئـه أو تركيبه، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله، ومدى تأثير كل منها فى وجـــود الجسم، أى ينبغى أن نلمس علل الموجودات من جهة كونها وفســـادها، بـل التغير الطبيعى كله، وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها، طالمـــا أن العلـم بالشىء لا يكون إلا بمعرفة علله؛ وترتبط دراسة ابن سينا للعلية بنظريـــات كثيرة بحثها فى فلسفته الطبيعية، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقيـة عنده، وأهمها بحثه فى ممكن الوجود وواجب الوجود، ودراسته قضية خلـــق العالم٠

وتختلف دراسة ابن سينا لموضوع العلية، عن دراسة المتكلمين مـــن جهة، وعن دراسة الكندى من جهة أخرى، وهذا يتضح مـــن تركـــيزه فـــى دراساته للأجزاء التى يتكون منها الموجود، ولذلك نجده يستعمل ألفاظا مثـــل أوائل، ومبادئ، وأصول، واسطقسات، وعناصر، على أنها مرادفة من بعـض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات٠

وإذا كنا لا نلتقى عند الكندى برأى قاطع وصريح حول العلاقة بيـــن الأسباب والمسببات، وهل هى ضرورية أم غير ضرورية، وأيضـــا لا نجـد عنده تيارا فلسفيا أرسطيا واضحا، فإننا نلتقى عند ابن ســينا بــرأى واضــح محدد قاطع حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، كما نجد عنده تيارا فلســفيا أرسطيا بارزا، وتحديدا أكثر دقة، وابتعادا عن الإطار الكلامى الذى وجدنـــا عناصر منه عند الكندى٠

والمقـــارن بيـــن دراســـة ابـــن سينـــا للعـــل الأربـــع، وبيـــان العلاقـــة بيـــن كـــل علـــة والأخـــرى، وبيـــن دراســـة الكنـــدى لهـــا، يجـــد عنـــد ابـــن سينـــا استفاضـــة أكثـــر شمـــولا أعمـــق؛ فالعلـــة الماديـــة أو العنصريـــة، عنـــد ابـــن سينـــا، هـــى العلة التى هى جزء من

قوام الشيء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده[١]، والعلــة الصوريــة تقال على نواحٍ شتى، ومجملها أنّها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيــط، وتعد حقيقة كل شيء جوهراً كان أو عرضاً. دليل هــذا أنّ الصــورة كعلــة صورية تعد، بالقياس إلى المركب منها ومن المادة ، جزءاً بالعقل، أما وجود المادة فلا يكفى فى كون الشيء بالفعل، بل فى كونه بالقوة[٢].

والعلة المادية، بكل ما تتضمنه من دلالات، ابتداءً بالــهيولى باعتبــار صلتها بالصورة، بوجه عام، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد، أو الخشــب بالنسبة إلى السرير.. الخ، كل ذلك مرده إلى مبدأ القوة أو القابلية، سواء عنينا به المبدأ القريب أم البعيد.

وأمّا الصورة فهي- خلافاً لذلك - بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاســتكمال، فالصورة الهيولانية تحل فى المادة، وتمنحها الوجود الفعلى، أمّــا الصــورة المفارقة، فهى مجردة تماماً عــن المــادة، ومثلــها الأعــراض والحركــات والأجناس، والأنواع،وسائر الخصائص، وكذلك أشكال المصنوعــات، فــهى الأخرى، داخلة فى عداد الصور[٣] وحتى الصناعة، فمن حيث أنها فى ذهن الصانع، يجوز أنْ تعتبر صورة، بالنسبة إلى موضوعها؛ أمّــا عــن العلــة الفاعلية، فإنّ ابن سينا يذهب إلى أنّ الفاعل فى الأمور الطبيعية يقــال لمبــدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ماهو آخر، وهذه الحركة هى الخروج من قوة

---

[١] ابن سينا، الشفاء - الإلهيات م٦ف١ ص ١٥٧، والبرهان من منطق الشفاء ص ١٨، ٢٩٤، وأيضاً أجوبة ابن سينا على عشر مسائل، ص ٨٢، نقلاً عن " الدكتور عاطف العراقى، تجديد فى المذاهــب الفلسفية والكلامية، ص١٠٣.

[٢] ابن سينا، الشفاء " الطبيعيات، ف١٠ ، ص٢٢، ٢٣

[٣] ابن سينا، كتاب الشفاء، ص٢٨٢.

إلى فعل فى مادة، فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره، وتحريكه من قوة إلى فعل[١].

وهنا نلاحظ إختلاف المقصود من العلة الفاعلية، عند الفلاسفة الإلهيين، منه عند الطبيعيين، إذ أنَّ الفلاسفة الإلهيين لايعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما هو الحال عند الطبيعيين بل مبدأ الوجود، ومُفيد الوجود، وهو الله تعالى، أمّا العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجوداً غير التحريك، فيكون مُفيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة[٢].

ويذهب ابن سينا إلى أنّه ينبغى أنْ يكون بين العلة الفاعلة ومعلولها نسبة أو تكافؤ ما، لذلك اقتضى أنْ يقابل العقل الصادر عن الفاعل استعداداً أو قابلية فى المفعول لقبول الفعل، وهذان الاثنان كلاهما -الفعل والقابلية- يتعيّن بهما معاً نوع العقل المطلوب وكيفية فعله، ومع ذلك فهناك فارقٌ أساسىٌ بين المعلول وعلته، لابد من الإشارة إليه، وهو اعتماد المعلول فى الوجود الذى هو قابل له على علته.

ومثل هذا الوجود ليس من لوازم المعلول الذاتية، وإلاّ لكان فى غنى تام عن فاعلية علتة، ولم يكن معلولاً أو هوية منفصلة أصلاً؛ أمّا العلة، خلافاً لذلك، فإما أنْ تكون ممكنة أوواجبة، لكنها لاتعتمد فى كلتا الحالتين، على معلولها الخاص؛ ويترتب على ذلك أنَّ العلّة سابقة فى الوجود على المعلول، وبهذا الاعتبار، متقدمة عليه فى شرف الوجود.

فإذا حمل الوجود المطلق على هوية ما، فإنَّ مثل هذه الهوية تصبح مرادفة لأكثر الموجودات حقيّة، ومثل هذه الهوية، لما كانت تغدق الحقيقة

---

[١] الشفاء، الطبيعيات، ف١٠، ص٢١

[٢] راجع الدكتور عاطف العراقى، "تجديد فى المذاهب.." ، ص ١٠٤

على أشياء أخرى، كانت بالتالي الحق بذاته، وكان العلم الذى يبحث فى طبيعتها هو علم الحق المطلق، أو بتعبير آخر؛ العلم الحق بالمعنى المطلق[١].

فأهم مافى علم مابعد الطبيعة، العلم الإلهى، وهو الذى "يبحث فى أمر الموجود المطلق، ولواحقه التى له بذاته"، وهذا الموجود المطلق ليس مبدأ الموجود معلول دون معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق.

أمّا العلة الرابعة، وهى العلة الغائية، فإنّ ابن سينا يذهب إلى أنّ الغاية هى المعنى الذىلأجله تحصل الصورة فى المادة، وأنّها الخير الحقيقى، أى مالأجله يكون الشيء[٢]؛ فالعلة الغائية إذن هى سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة؛ ويشير ابن سينا إلى أنّ البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة، وذلك إمّا على أساس أنّ كلّاً من هذه العلل لابد لها من علة، أو لأنّ كل مايجرى فى العالم إنّما يجرى بحكم الصدفة لاغير.

لكن الأحداث التى تجرى صدفة ليست عارضة إطلاقاً، والهوى فى الأفعال الإرادية لايخلو من غرضٍ قد يقترن بخيرٍ ما، إمّا خيالياً وإمّا عقلياً، يتجه نحوه الفاعل بإرادته، أو يهدف إلى ما هو خارج عن الفاعل.

ثم إنّ تسلسل العلل الغائية إلى غير نهاية لاينفى حقيقتها، ذلك لأنه ينبغى لنا، لدى اعتبار العلل الغائية، أنْ نميّز بين وجود الفرد، وإمكانية استمرار السلسة إلى غير نهاية، كشرطٍ له؛ فوجود الفرد، من حيث غاية الطبيعة القصوى، هو من قبيل المصادفات والأعراض، وليس كذلك تحقيق

---

(١) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص٢٧٨

(٢) الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، ف ١٠، ص٢٣، والشيرازى فى تعليقاته على الهيات الشفاء، ص٢٠٥.

أغراض الطبيعة العظمى، مما قد يتوقف على تسلسل الشروط إلى مالانهاية له، ولكن عرضاً، مادام الغرض الحقيقى الذى تنشده الطبيعة هو استمرار النوع.

فتسلسل الأفراد قد يستمر إلى الأبد، لكنه لا يخرج عن كونه عرضياً بالنسبة إلى الفرض المذكور [(١)]؛ ومع أنّ العلة الغائية شبيهة بالعلل الثلاث الأخرى، إلاّ أنها ذات ميزة خاصة تفردها عنهن، فهى بالنسبة إلى الفاعل، متقدمة على العلل الأخرى، إذ أنّ تصورها فى الذهن أسبق، وهى كذلك أسبق من حيث التعريف، لأنّها داخلة فى تعريف العلل الأخرى[(٢)].

ونستطيع القول، على ضوء عبارات ابن سينا، أنّ ما يربط العلة الفاعلة بالعلة الغائية، مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية، إذا نظرنا إليها من حيث انتهاء الحركة، وهى الصورة التى فى الابن، وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة، وهى الصورة التى فى الأب[(٣)].

والواقع أنّ ابن سينا تناول دراسة الغائية فى كثير من كتبه، وركّز عليها تركيزاً كبيراً، ويمكن القول بأنّ دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية، تتعلق بموضوعين أساسيين أولهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات، وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة، وصعوده بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره[(٤)].

---

(١) "الشفاء"، ص ٢٩٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩٣.

(٣) الشفاء، الطبيعيات، ف ١١، ص ٢٣.

(٤) راجع الدراسة القيّمة التى كتبها الدكتور عاطف العراقى فى "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ١٩٧١م، ص ١٦٨ وحتى ص ١٨٨، بعنوان "نقد الاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية عند ابن سينا"، "وتجديد فى المذاهب.."، ص ١٠٩.

وعلى هذا فابن سينا يقول بالعناية الإلهية؛ ويُعرفّها بأنّها إحاطـة الأول، واجب الوجود، علماً بالكل، وبما يجـب أنْ يكـون علـى أحسـن نظـام، أو هـى "كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان"[١]، فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الـذى يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، ممـا يجعـل: ليـس فـى الإمكان أبدع مما كان".

وأشرف العلل عند ابن سينا، العلة الغائية لأنّ "الفـاعل الأول والمحـرك الأول فـى كـل شـئ هـو الغايـة". ويُسـتخلص مـن مجمـل آراء ابـن سـينا فــى موضـوع العلّيـة، أنّـه لا يؤمـن إلاّ بوجـود علـة واحـدة مطلقــة هــى "واجــب الوجود"، لأنّ جميع الأشياء تصدر عنه، وليـس لهـا -الأشـياء- فـى ذاتهـا إلاّ الإمكان فقط"[٢].

---

[١] النجاة، ص ٣٢٠.

[٢] نفس المصدر، ص ٢١١-٢١٣.

الفصل الخامس

أبو حامد الغزالي ... نموذجا لأصالة المفكر المسلم

(٤٥٠هـ / ١٠٥٨م - ٥٠٥هـ / ١١١١م)

ويشمل:

(أ) التاريخ والمكانة.

(ب) مؤلفاته.

(ج) إيجابية النقد فى فكر الغزالى.

(د) الإطار العام لبناء الغزالى الصوفى.

(هـ) الأخلاق عند الغزالى.

(و) تعقيب.

هوامش.

مراجع الدراسة.



أولا : التاريخ والمكانة :

مما لا ريب فيه، أن الغزالى أشهر المفكرين الذين عرفهم التاريخ الإسلامى، وأبعدهم أثرا، وقد شمل نشاطه حقولا مختلفة، من منطق وجدل وفقه وكلام وفلسفة وزهد وتصوف، فكان له ذكر فى المصادر على مختلف مشارب أصحابها فى العلوم والمعارف الإسلامية، وهذه خصيصة قلما اتصف بها واحد من مفكرى الحضارة الإسلامية على هذا التقدير من الشمول.

وخصيصة أخرى لم تتوفر لأحد من عمالقة الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا، وهى أن الغزالى عالمى فى تراث اللغات الحية بلا استثناء، فمراجع دراسته - إضافة إلى اللغة العربية - تجاوزت اللغات الشرقية كاملة إلى اللغات الأوربية كاملة[١].

كانت نشأة صوفيينا فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، أى فى العصر العباسى الثالث وهو عصر انحلال وضعف فى الحقلين السياسى والعسكرى، وانحطاط وفوضى فى الأخلاق، وجمود وخمول فى الفكر[٢].

وإمامنا هو محمد بن محمد بن أحمد، يكنى بأبى حامد لولد له مات وهو صغير، كان والده - فيما يذكر بعض المترجمين له - يشتغل بغزل الصوف، ولهذا عرف صوفينا بالغزالى (بتشديد الزايى) وإن كان قد عرف أيضا بالغزالى (من غير تشديد الزاى) نسبة إلى بلدة تسمى غزالة[٣].

كما يعرف بالطوسى[٤]، وهى نسبته إلى بلدة طوس[٥] فى خراسان، وكذلك بالفقيه الشافعى[٦] باعتباره أكبر فقهاء الشافعية فى القرن الخامس الهجرى، وواحد مما يلى الشافعى فى التجديد.

وقد يعرف عند التحدث عنه كرائد من رواد علم الكلام بالأشعرى[٧] لأنه واحد من مؤسسى المدرسة الأشعرية فى علم الكلام[٨]، وأحد أصولها الثلاثة[٩] بعد الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ)، وهم الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ)، والجوينى (ت ٤٧٨ هـ) والغزالى[١٠].

لقب الغزالى فى حياته بألقاب كثيرة، أشهرها، كما عرف به فى حياته، هو لقب حجة الإسلام[١١] وكذلك عرف عنه أنه زيد الدين[١٢] ومحجة الدين[١٣]، ومفتى الأمة[١٤]، وجامع أشتات (أسباب)[١٥] العلوم المبرز فى المنقول منها والمفهوم[١٦]، بركة الأنام وإمام أئمة الدين[١٧].

ولد إمامنا سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م بمدينة طوس من أعمال خراسان، ويذكر أنه تربى تربية صوفية فى بيت صديق لوالده متصوف، هو وأخوه، بعد وفاة والده[١٨].

وفى عام ٤٦٥ هـ، بدأ أبو حامد يدرس الفقه على أحمد الراذكانى بطوس[١٩]، حتى إذا تمكن من العلم قليلا، رحل إلى جرجان[٢٠] طلبا للعلم على يد الشيخ أبو نصر الإسماعيلى.

وفى عام ٤٧٣ هـ، رحل إلى نيسابور[٢١] يطلب العلم عند أبى المعالى عبد الملك الجوينى، زعيم فقهاء مذهب الشافعية فى نيسابور، وأحد منظرى مذهب الأشعرى، ورئيس المدرسة النظامية فيها، فدرس عليه مختلف العلوم التى يعرفها عصره، من فقه، وفقه مقارن، وأصول وكلام، ومبادئ فى الفلسفة، حتى إذا ظهرت بوادر النبوغ السريع على الغزالى، أظهر الجوينى عناية خاصة به، حتى قال عنه أنه: "بحر مغدق"[٢٢].

وبعد أن تخرج فى دراسته للعلوم الشرعية على الجوينى، عمل مساعدا له فى التدريس[٢٣]، واستمر باحثا فى مختلف العلوم مدققا، حتى إذا

تمكن من العلم بشكل موضوعى، ظهرت عليه بوادر عملية استبطان شك عام فى قيمة العلم[٢٤] من أجل المعرفة.

وبعد وفاة أستاذه الجوينى، خرج من نيسابور، قاصدا الوزير المشهور نظام الملك[٢٥]، الذى أعجب به وأكرمه وبالغ فى الإقبال عليه، وظل الغزالى فى كنفه ست سنوات، ثم ولاه التدريس بنظامية بغداد، وكان ذلك فى جمادى الأولى عام ٤٨٤هـ الموافق ١٠٩١م[٢٦]، ولم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره، "وقلما تقلد هذا المنصب الرفيع عالم وهو فى هذه السن"[٢٧].

استحق الغزالى لقب "إمام" لمكانته العالية فى أثناء تدريسه بالنظامية فى بغداد، فكان يدرس ثلاثمائة من الطلاب فى الفقه والكلام والأصول[٢٨].

وقد اشتغل الغزالى ببغداد، إلى جانب تدريسه، بالتفكير والتأليف فى الفقه والكلام، وفى الرد على الفرق المنتشرة آنذاك من باطنية واسماعيلية وفلسفية، وفى أول هذه المرحلة من مراحل حياته، وقع فى أزمة من الشك شملت معتقداته الدينية وجميع معارفه من حسية وعقلية.

وكان من نتائج هذه الأزمة أن انصرف الغزالى عن تدريس ما كان يدرسه من العلوم، وأقبل على العزلة عن الناس، مع أنه كان قد أصاب فى التدريس شهرة واسعة، وحقق لنفسه من الجاه والنفوذ ما يصبو إليه العاديون من الناس[٢٩].

فارق الغزالى بغداد سنة ٤٨٨ هـ، ثم دخل الشام وأقام به قريبا من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهرة، يعتكف مدة فى مسجد دمشق، يصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه، ثم

انتقل من الشام إلى بيت المقدس، يدخل كل يوم الصخرة ويغلق بابها على نفسه، ثم تحركت فيه داعية فريضة الحج، فسار إلى الحجاز[٣٠].

ويصور لنا الغزالى أزمته تلك قائلا:

"ثم لاحظت أحوالى فإذا أن منغمس فى العلائق (التعلقات الدنيوية)، وقد أحدقت (أحاطت) بى من الجوانب، ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة، ثم تفكرت في نيتى فى التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أننى على شفا جرف هار[٣١]، وأنى قد اشفيت على النار إن لم اشتغل بتلافى الأحوال.

فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفارقة تلك الأحوال يوما، وأحل العزم يوما، وأقدم فيه رجلا، وأؤخر عنه أخرى، لا تصفو لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل جند الشهوة حملة فيفترها هشية، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى إلى المقام، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل، الرحيل فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل، ثم يعود الشيطان فيقول: هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال. فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر، وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوما واحدا تطيبا لقلوب المختلفين إلى، فكان لا ينطق لسانى بكلمة؛ ولا أستطيعها البتة، ثم ورثت هذه العقلة في اللسان حزنا فى القلب، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لى شربة، ولا ينهضم لى لقمة، وتعدى الأمر إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من

العلاج، وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم.

ثم لما أحسست بعجزى، وسقط بالكلية اختيارى، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له"(٣٢).

كان الالتجاء إلى الله إذن هو الدواء الشافى لأزمة الغزالى، وهو يصور لنا شفاءه قائلا:

"فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة"(٣٣).

والنور الذى قذفه الله فى صدره، هو هبة من الله، لا يحصل عليها إلا من صفت مرآة قلبه، كما يقول العزالى فى "إحياء علوم الدين"، أى من سار على طريق الصوفية، لكن هذه الطريق "إنما تتم بعلم وعمل"، وأن حاصل العلم" قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكر الله"(٣٤).

ولما شفى الغزالى من مرض الشك، بفضل الله وسعة جوده، أكب على المذاهب يتفحصها وانحصرت عنده أصناف الطالبين فى أربع فرق:

أ - المتكلمين : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر.

ب - الباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

ج - الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

د - الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة.

وسيأتى نقده لهذه الأصناف الأربع.

وفى سنة ٤٩٩هـ خرج الغزالى من عزلته بين الشام وبيت المقدس ومكة والمدينة وطوس والتى دامت عشر سنين، وقصد نيسابور حيث زاول التدريس فى نظاميتها، ولم تطل إقامته بنيسابور أكثر من سنتين ترك بعدهما التدريس واعتزل فى طوس، متخذا بجوار بيته مدرسة للعلوم الدينية، وكانت وفاته فى يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ الموافق يناير من علم ١١١١م، ودفن فى مقبرة الطابران بطوس[٣٥].

مؤلفاته :

وأول ما يسترعى انتباهنا فى سيرة الغزالى التعطش إلى جميع أنواع المعرفة، وطلب الوصول إلى اليقين فى كل أمر والوقوف على حقيقة الأشياء، ويظهرنا الغزالى على ذلك فى كتابه "المنقذ من الضلال" - الذى ألفه فى آخر حياته - قائلا:

"ولم أزل فى عنفوان شبابى، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق .... وأتوغل فى كل مظلمة، واتهجم على كل مشكلة، واقتحم كل ورطة، واتفحص عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار كل مذهب وطائفة، لأميز بين كل محق ومبطل، ومتفنن ومبتدع، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيا إلا وأقصد

الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا واجتهد فى الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصلة عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته"(٣٦).

ولا بد لرجل هذا دأبه، أن يقبل على كل شيء بعين الملاحظة والنقد، لأن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان فيه غريزة وفطرة، فالغزالى يبدو مزاجا "من علوم شتى أنضجها البحث، وصقلها التفكير، وأصفتها تجاربه، وشكوكه القاسية التى عاناها فى نشأته العلمية القلقة فى نيسابور، فقد كان - الغزالى - دائرة معارف عصره، ورجلا متعطشا، إلى معرفة كل شيء، نهما إلى جميع فروع المعرفة"(٣٧).

وتفرع مناحى الغزالى الفكرية، سيكون مبررا أصيلا لما قد نحا إليه، وهو فى ذروة تصوفه، من "أن نوع المعرفة التى توصل إليها هى معرفة ذوقية باطنة، لم تكن وليدة العقل الفطرى، ولا وليدة البرهان الكلامى، بل تتفجر من القلب كينبوع ماء صاف"(٣٨).

وكان هذا التعطش إلى جميع أنواع المعرفة، وطلب الوصول إلى اليقين فى كل أمر، والوقوف على حقيقة الأشياء، كان هذا، وراء خصوبة إنتاجه، فهو قد ألف عددا ضخما من الكتب والرسائل قدرها بعض شراح الأحياء بما يقرب من ثمانين، وهى فى مجلات عدة كالفقه وأصوله وعلم الكلام والأخلاق والجدل والفلسفة والتصوف(٣٩)؛ ولعل أبرزها فى الكشف عن حياته الفكرية والروحية ما يلى:

- فى مجال الفلسفة نجد "مقاصد الفلاسفة" الذى يعرض فيه علوم الفلاسفة الطبيعية والإلهية عرضا موضوعيا وذلك طبقا لمذهب ابن سينا فى الجملة، وأيضا "تهافت الفلاسفة" الذى يفند فيه مذاهبهم مبينا ما فيها من

التناقض والقصور من وجهة نظره، وهو قد كفر الفلاسفة، كما هو معلوم، فى مسائل ثلاث، وهى قولهم بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار الحشر الجسمانى.

- وفى مجال علم الكلام نجد له كتبا تشهد له بالتعمق فى مباحثه مثل "الاقتصاد فى الاعتقاد" و "الجام العوام عن علم الكلام"، والغزالى كمتكلم يعتبر من أئمة الأشعرية من أهل السنة.
- وفى المنطق نجد له كتابا مشهورا هو "معيار العلم".
- وفى مجال الفقه، نجد الوسيط والبسيط والوجيز والخلاصة، وفى أصول الفقه نجد "المستصفى".
- أما كتبه ورسائله فى التصوف فهى كثيرة، أهمها "إحياء علوم الدين"(٤٠) الذى أبان فيه بالتفصيل عن مذهبه فى التصوف، رابطا إياه بالفقه والأخلاق الدينية، و "المنقذ من الضلال" الذى صور فيه حياته الروحية أجمل تصوير، و "منهاج العابدين" و "كيمياء السعادة" و "الرسالة اللدنية" و "مشكاة الأنوار" و " المضنون به على غير أهله"، و "المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى"، وغير ذلك.

وهكذا، فأنت تجد أنه إذا ذكر الغزالى، فقد تشعبت النواحى، ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمته، يخطر بالبال الغزالى الأصولى الحاذق الماهر، والغزالى الفقيه الحر، والغزالى المتكلم إمام السنة وحامى حماها، والغزالى الاجتماعى الخبير بأحوال العالم، والغزالى الفيلسوف، والغزالى المربى، والغزالى الصوفى الزاهر، وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رج هو دائرة معارف عصره، رجل متعطش إلى معرفة كل شيء، نهم إلى جميع فروع المعرفة.

ثانيا : إيجابية النقد فى فكر الغزالي :

مما لا يقبل الشك، أن الغزالى نظر إلى أحوال العلماء فى عصره نظرة مليئة بالنقد البناء، محاولا الوصول إلى نهج عام "يخلص (به) الأمة الإسلامية من ضرر الزخارف الكمالية والزيادات الثانوية المفسدة للروح الدينية، وأن يقوى الأثر التهذيبى للشريعة التى تعامى الناس عن مقاصدها وغاياتها"(٤١).

فهو يعتبر "الشريعة الإسلامية أصلا تستمد منه المبادئ التى من شأنها تنظيم علاقة الإنسان بغيره، ولكنه لا يمانع فى أن يساعد الشريعة، فى هذا المجال، ما يسمى بالعلوم السياسية، وما إليها، ومن شأن المساعد أن لا يعارض أو يناقض"(٤٢).

ولعل أهم ما يمكن التأكيد عليه فى دراسة منحى الغزالى النقدى، أنه يعود فى حقيقته إلى ظهور الغزالى نفسه فى مجتمع كثر فيه الانحلال، الذى تعدى إلى كل جوانب الحياة، فتعددت جوانب الغزالى بتعدد الحاجات التى أملتها ظروفه المختلفة عليه" "فهو فقيه، وهو متكلم، وهو فيلسوف، وهو صوفى، وتلك جوانب اشتهر بها شهرة لا لبس فيها، واستطاع بذلك أن يرتدى لكل ظرف حلة، فظهر فى كل مرة بمظهر المتمكن من عرضه لأفكاره، وإفادته من أفكار سابقيه"(٤٣).

وقد شمل نقد الغزالى أصحاب المذاهب المعاصرة له، وهى مذاهب المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية، وأيضا بعض الاتجاهات الصوفية.

أ) **الغزالي وعلم الكلام :**

كان المتكلمون فى عهد الغزالى يستمدون أدلتهم من كتب الفلاسفة لتأييد مذاهبهم الكلامية، أو لتفنيد مذاهب خصومهم من المتكلمين أو الفلاسفة

وغيرهم، وكان علم الكلام قد صار ممتزجا بالفلسفة عند المتأخرين حتى اختلط الأمر فظن البعض أنهما علم واحد، على نحو ما يذكر ابن خلدون في مقدمته[٤٤].

وهو يذكر أن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علوم الفلاسفة، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد[٤٥].

ويبين الغزالى قصور منهج المتكلمين قائلا: "ولكنهم (يعنى المتكلمين) اعتمدوا فى ذلك (الرد) على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن، والأخبار، وكان أكثر خوضهم فى استخراج متناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع فى جنب من لا يسلم الضروريات شيئا أصلا[٤٦].

هذا إضافة إلى أنه يرى أن كثرة الجدل فى الدين عن طريق المتكلمين، وإضاعة العمر فى التفريعات الدقيقة لعلومهم، مما يعوق الإنسان الذى يريد التكمل الروحى والوصول إلى حقائق المعرفة[٤٧]؛ فضرر علم الكلام - فى رأيه - أنه يثير الشبهات فى العقائد، ويجر إلى جدل عقيم ومناظرات تولد التعصبات الفاحشة والخصومات.

ومهما يكن من موقف الغزالى تجاه الكلام، فإنه ظل متكلما احتفظ بالقضايا الرئيسية التى عالجها الأشعرى، ودافع عنها، لكنه يختلف عمن تقدمه من المتكلمين بالطريقة التى عالج بها هذه القضايا، وباللجوء إلى منطق أرسطو للدفاع عنها، وهو أول متكلم استعمل هذا المنطق، بعد أن كان الجوينى قد شق طريقه دون أن يعبدها، فأصبحت طريقة المحدثين، كما

يسميهم ابن خلدون، وقد ظهرت هذه الطريقة الجديدة بأجلى مظاهرها في "تهافت الفلاسفة" وفي "كتاب الرد على الباطنية"[٤٨].

(ب) الغزالي والفلسفة :

عرف الغزالى الفلسفة معرفة تامة، وألف فيها كتابيه الشهرين "مقاصد الفلاسفة" و "تهافت الفلاسفة"، عرض فى الأول مذهب الفلاسفة بدقة وأمانة ووضوح، لأن "الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمى فى العماية والضلال"، وحلل فى الثانى - تهافت الفلاسفة - الفلسفة كما وجدها عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا، ورأى أن الفلاسفة على كثرة أصنافهم، يلزمهم وسمة الكفر والالحاد، وأنهم على كثرة فرقهم، واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

١ - الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه، لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة.

٢ - الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، فرأوا فيها من عجائب صنعى الله وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، إلا أن هؤلاء ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والقيامة والحساب، وهؤلاء أيضا زنادقة.

٣ - الإلهيون: وهم المتأخرون منهم، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس، وأخير وجب تكفيره وتكفير متبعيه من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهم[٤٩]؛ لكن هذا التكفير لا يشمل جميع ما نقل عن

أرسطو؛ فيقسم الغزالى علومه إلى ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية[٥٠]؛ وهناك من العلوم التى اشتغل بها الفلاسفة ما لا يخالف الدين، فالرياضيات مثلا "ليس يتعلق شىء منها بالأمور الدينية نفيا وإثباتا"[٥١]، بل هى فى رأيه "أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها، ومسائل المنطق أيضا لا شىء منها ينبغى أن ينكر، وكذلك الطبيعيات التى هى البحث فى الأجسام المفردة والمركبة كالمعادن والنبات والحيوان، ومنها أيضا علم الطب، فلا شىء منها يخالف الدين إذا استثنينا قول الفلاسفة بالسببية وإنكارهم أن الطبيعة كلها خاضعة لإرادة الله[٥٢]، أما الإلهيات فيرى الغزالى أن فيها أكثر أغاليط الفلاسفة.

وينتهى صوفينا إلى تكفير الفلاسفة فى مسائل ثلاث[٥٣]: أولها القول بقدم العالم، فقد قال أرسطو بقدم المادة، وأن العالم قديم أزلى، وتابعه فى ذلك بعض فلاسفة الإسلام الذين قالوا أن العالم محدث من حيث أنه موجود بعلة، ولكنه قديم من حيث أنه فائض عن الله، فهو متأخر عن الله بالذات والمرتبة، وليس متأخرا عنه بالزمان، وبعبارات أخرى رأى الغزالى أن جمهور الفلاسفة اتفق على أن العالم قديم لم يزل موجودا مع الله غير متأخر عنه بالزمان، كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، وأن تقدم البارى عن العالم تقدم بالذات والمرتبة لا بالزمان[٥٤].

والمسألة الثانية التى كفر فيها الفلاسفة هى قولهم بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات[٥٥]، فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه، وأنه لا يعلم الجزئيات المقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون، وما هو كائن، أما ابن سينا فقد قال أن الله يعلم الأشياء كلها علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه، والله يعلم الأشياء بعلم كلى، فيعلم الإنسان

المطلق وخواصه، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شـأن الحس لا من شأن العقل، وإنما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات لأنـها تتغـير، ولو كان يعلمها لتغير علمه لأن العلم تابع للمعلوم، فإذا تغير المعلـوم تغـير العلم، وكان البارى محلا للحوادث .

والمسألة الثالثة التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة هى إنكـارهم حشـر الأبدان[٥٦]، فقد قال الفلاسفة أن النفس وحدها هى التى تبقى بعد الموت فـى سعادة روحانية، ولكنه يخالفهم فى إنكارهم الجنة والنار الجسمانيتين، ويـرى كذلك إمكان الجمع فى الآخرة بين السعادتين الروحية والجسمانية .

وقد بسط الغزالى ردوده على الفلاسفة فى هذه المسائل الثـلاث فـى "تهافت الفلاسفة"، واعتمد فيها على شرح يحيى النحوى على مذهب أرسـطو، وخاصة فى إبطال نظرية قدم العالم ردا على بروقلـس الـذى كـان يقـول بها[٥٧] .

وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من هذه الانتقادات التـى وجهـها الغزالى للفلسفة والفلاسفة، إلا أنه لا يجحد فضل الفلسفة تماما، ويـرى أنـها تثقف الناس، ومن مباحثها ما لا يتعارض مع الديـن كالرياضيـات والفلـك والمنطق وبعض الطبيعيات، وهو قد تبنى آراء الفارابى وابن سينا فى النفـس وأصلها وطبيعتها ومصيرها وقواها، وظل أمينا لمنطق أرسطوٌ يلجأ إليه فـى كل مناسبة خلافا لما تقدمه من المتكلمين، ويورد البراهين العقلية إلى جنـب البراهين الشرعية حتى فى القضايا العقائدية .

ولهذا فالغزالى ليس عدوا للفلسفة باطلاق، كما أشـيع عنـد بعـض دارسيه، وإنما هو رأى فى بعض أفكارها تعارضا مع الدين، فكـان واجبـا عليه أن يحاريه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وقد قـام

بهذا متخذا سلاح أرسطو نفسه وهو المنطق، لأنه رأى أن قوانين الفكر الأساسية التى يقررها المنطق لا سبيل إلى إنكارها.

والذى قام به الغزالى يمثل، فى رأينا، سر أصالته وقوته وجاذبيته كمفكر مسلم، عاش آراءه، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك، فآراؤه صورة لحياته، وحياته صورة لآرائه، وكان فى كل مراحل تطوره الروحى صادقا مع نفسه صدقا لا يتطرق إليه شك، مفكر توسعت ثقافته وتعددت معارفه، فانفتح على الثقافات المتعددة الموجودة فى عصره، أخذ منها النافع، وترك، بل وقف فى وجه الضار منها بقوة لدرجة التكفير، وكان معياره فى الأخذ والترك، دعوة الإسلام الواضحة إلى ضرورة الأخذ بكل نواحى المعرفة وبما يعود بالنفع على الجميع، ولا يتعارض مع روحه وجوهره.

(ج) الغزالي والباطنية :

لم يهاجم الغزالى فرقة من الفرق بالعنف الذى هاجم به الباطنية أو التعليمية، وهم فرقة من غلاة الشيعة الإسماعيلية، كانت لهم فى عصر الغزالى شهرة، ويزعمون أنهم أصحاب التعليم، المخصوصون بالاقتباس عن الإمام المعصوم وهو المعلم عندهم.

ويرى الغزالى - معهم - أن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات[٥٨]، ولكن المعلم المعصوم فى رأيه هو محمد (ص): "فإذا قالوا: (هو ميت)، فنقول: (معلمكم غائب). فإذا قالوا: (معلمنا قد علم الدعاة وبثهم فى البلاد) فنقول: (ومعلمنا قد علم الدعاة وبثهم فى البلاد وأكمل التعليم)، إذ قال الله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى)، ولئن قالت التعليمية بضرورة وجود المعلم المعصوم للحكم فى القضايا التى لم يأت الشرع على ذكرها، فيجيب الغزالى:

نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول الله عليه الصلاة و السلام إلى اليمن: أن نحكم بالنص عند وجود النص، وبالاجتهاد عند عدمه(٥٩).

وقد رد الغزالى على الباطنية فى مؤلفات خصصها لهذا الغرض مثل كتاب "المستظهرى"، و "القسطاس المستقيم"، و "حجة الحق"(٦٠).

(د) الغزالي وبعض الاتجاهات الصوفية :

آثر الغزالى التصوف السنى الذى يقوم على أساس عقيدة أهل السنة والجماعة، وأبعد عن ميدانه كل أثر للنزعات الغنوصية على اختلافها، والتى تأثر بها فلاسفة الإسلام، والإسماعيلية من الشيعة، وإخوان الصفا وغيرهم، وأبعد عن ميدانه كذلك إلهيات أرسطو وما علق بها من نظرية الفيض والاتصال، بحيث يمكن القول فعلا بأن تصوفه إسلامى الاتجاه.

فهو معنى في تصوفه بالنفس الإنسانية وآفاتها، وكيفية الترقى بها أخلاقيا، وتصوفه بالجملة تربوى، وهو يرى أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، وذلك لأن حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به(٦١)، ولا كذلك الشأن بالنسبة لتصوف أصحاب الشطح عنده، وما تخيلوه من اتحاد أو حلول أو وصول، فهو يرى نطقهم بالشطحيات خطأ لا يليق بالعارفين الكمل، ويشير فى "المنقذ من الضلال إلى ذلك قائلا:

"ثم يترقى الحال (بالصوفى) من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، ولا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه، وعلى الجملة ينتهى الأمر

إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، وقد بينا وجه الخطأ فيه فى كتاب "المقصد الأسنى"، بل الذى لابسته تلك الحالة لا ينبغى أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر[٦٢]"

ويرى الغزالى فى "الإحياء"[٦٣] أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام الناس عظيم، وهو يظهرنا على نوعين من الشطح، الأول الدعاوى الطويلة العريضة فى العشق مع الله، والوصال، الذى يستغنى به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة، فينتهون إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ) الذى صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقوله: "أنا الحق"، وبما حكى عن أبى يزيد البسطامى (ت ٣٦١هـ) من قوله: "سبحانى سبحانى".

ويرى الغزالى أن "هذا فن من الكلام عظيم ضرره فى العوام، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال، فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم"!

على أن الغزالى يلتمس العذر للبسطامى، ويؤول شطحياته كقوله: "أننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى"، على أنها على سبيل الحكاية عن الله عز وجل.

هذا عن النوع الأول من الشطح، أما النوع الثانى منه، والذى يظهرنا عليه الغزالى، فهو كلمات غير مفهومه لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة، وليس وراءها طائل، وذلك إما أن تكون غير مفهومه عند قائلها، بل يصدرها عن خبط فى عقله وتشويش فى خياله لقلة إحاطته

بمعانى الكلام، ولعدم ممارسته لعلم الشريعة، وعدم قدرته على التعبير، ولا فائدة - والحديث للغزالى - من هذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب، ويدهش العقول، ويحير الأذهان.

وواضح أن الغزالى، حتى مع التماسه العذر للبسطامى أو الحلاج أحيانا، صريح فى الإنكار على تصوف أصحاب الشطح لما فى أقوالهم من ضرر عظيم بالنسبة لعوام الناس، ونجده يفضل التعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب، المشار إليه فى الحديث القدسى: "ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ولسانه الذى ينطق به"، وهذا - كما يقول الغزالى -:

"موضع يجب قبض عنان القلم فيه، فقد تحزب الناس فيه إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة إلى الاتحاد، وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم "أنا الحق"، (يشير إلى الحلاج)، وأما الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل، واستحالة الاتحاد والحلول، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر، فهم الأقلون"[٦٤].

هذا، وقد خالف الغزالى أيضا بعض الصوفية الذين جحدوا الرسوم الدينية، وجعل من هذه الرسوم فرضا واجبا لابد من تأديته لبلوغ الكمال، وليست تأدية هذه الرسوم بالمظاهر الخارجية بل "يفهم دقائق معانيها الخفية، فى معانى الخشوع والإخلاص والنية، ما لم تجر العادة بذكره فى فن الفقه".

فليست الطهارة نظافة البدن "بإفاضة الماء وإلقائه وتخريب الباطن وإبقائه مشحونا بالأخباث والأقذار، بل للطهارة أربع مراتب: تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخباث والفضلات، وتطهير الجوارح عن الجرائم

والآثام، وتطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، وتطهير السر عما سوى الله"(٦٥).

وليست الصلاة تحريك اللسان بالكلام، والجسم بالركوع والقيام، بل بفهم المعانى، وتصقيل القلب وتجديد ذكر الله ورسوخ عقد الإيمان وحضور القلب، وما أبعد هذا عن رأى الفقهاء "فإنهم لا يتصرفون فى الباطن ولا يشقون عن القلوب، بل يبنون ظاهر أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح"(٦٦)، إن هذا النظر إلى العبادة، هو الذى جعل الغزالى "محيى علوم الدين".

الغزالى إذن قد حرر التصوف من كل ما يبعده عن الإسلام السنى، كالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ونفى أن تكون المعرفة الصوفية تبيح المحرمات لمن بلغ إليها، وتحله من قيود الشرع، فكل ذلك ضلال عن طريق التصوف.

ثالثا : الإطار العام لبناء الغزالي الصوفى :

بعد هذه السياحة الفكرية المتأملة والناقدة لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية والصوفية، انتهى الغزالى إلى إيثار طريق التصوف، واعتبر الصوفية وحدهم أرباب الحق، واصفا طريقتهم بأنها تتم بعلم وعمل، فأخص خواص الصوفية ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالتذوق والحال وتبدل الصفات.

التصوف فى رأيه إذن تجربة ومعاناة حقيقية، ويضرب لذلك مثلا قائلا:

"فكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون (الإنسان) صحيحا وشبعان، وبين أن يعرف حد

السكر، وبين أن يكون سكران، بل السكران لا يعرف حد السكر، والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة.

فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا"[٦٧].

فالصوفية إذن على حد تعبير الغزالي نفسه "أرباب أحوال لا أصحاب أقوال"[٦٨].

ويسجل الغزالي وصفه لطريق التصوف في "إحياء علوم الدين" بحيث يمكن القول أن هذا الكتاب كله - على ضخامته - وصف لطريق السالك إلى الله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته.

ويجعل الغزالي "الإحياء" مكونا من أربعة أقسام رئيسية هي: العبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات، وتحت كل قسم عشرة كتب أو فصول، وفي هذا يقول:

"وقد أسسته على أربعة أرباع وهي ربع العبادات، ويشتمل على عشرة كتب: كتاب العلم، وكتاب قواعد العقائد، وكتاب أسرار الطهارة، وكتاب أسرار الصلاة، وكتاب أسرار الزكاة، وكتاب أسرار الصيام، وكتاب أسرار الحج، وكتاب آداب تلاوة القرآن، وكتاب الإذكار والدعوات، وكتاب ترتيب الأوراد في الأوقات.

ربع العادات، ويشتمل على عشرة كتب: آداب الأكل، وآداب النكاح، وأحكام الكسب، والحلال والحرام، وآداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، والعزلة، وآداب السفر، والسماع والوجد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة.

ربع المهلكات، ويشتمل على عشرة كتب، شـــرح عجـــائب القلـــب، ورياضة النفس، وآفات الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج، وآفات اللســـان، وآفات الغضب والحقد والحسد، وذم الدنيا، وذم المـــال والبخـــل، وذم الجـــاه والرياء، وذم الكبر والعجب، وكتاب ذم الغرور ٠

ربع المنجيات، ويشتمل على عشرة كتب: كتاب التوبـــة، والصـــبر، والشكر، والخوف والرجاء، والفقر، والزهد، والتوحيـــد والتوكـــل، وكتـــاب المحبة والشوق والأنس والرضا، وكتاب النية والصدق والإخلاص، وكتـــاب المراقبة والمحاسبة، وكتاب التفكر، وكتاب ذكر الموت"[٦٩].

ويرى الغزالى أن طريق الصوفية راجع إلى "تطـــهير محـــض مـــن جانبك، وتصفية وجلاء، ثم إستعداد وانتظار (للمعرفة)"[٧٠].

ويصف صوفينا رياضة النفس أخلاقيا بأنها طب القلوب، وهو مقـــدم عنده على طب الأبدان، لأن أمراض الأبدان تؤدى فقط إلى فوات هذه الحياة، أما أمراض القلوب فتفوت على الإنسان حياة الأبد، وهذا النـــوع مـــن طـــب القلوب "واجب تعلمه على كل ذى لب، إذ لا يخلو قلب من القلوب عن أســـقام لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت، فيحتاج العبد إلـــى تـــأنق فـــى معرفة عللها وأسبابها، ثم إلى تشمير فى علاجها وإصلاحها، فمعالجتها هـــو المراد بقوله تعالى: "قد أفلح من ذكاها"[٧١]، وإهمالها هو المراد بقوله: "وقـــد خاب من دساها"[٧٢][٧٣].

وتمثل المعرفة بالله غاية الطريـــق الصوفـــى عنـــد الغزالـــى، وأداة المعرفة الصوفية عنده هى القلب وليست الحواس ولا العقل، وهو يـــرى أن القلب كالمرآة، والعلم هو انطباع صور الحقائق فى هذه المرآة، فـــإذا كـــانت مرآة القلب غير مجلوة، فإنها لا تستطيع أن تعكس حقـــائق العلـــوم، والـــذى يجعل مرآة القلب تصدأ فى رأى الغزالى هو شهوات البدن، "والإقبال علـــى

طاعة الله، والإعراض عن مقتضى الشهوات، هو الذى يجلو القلب ويصفيه"[٧٤].

ويرى الغزالى أن المعرفة بالله فطرية[٧٥]، وهى مركوزة فى القلب "فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، لأنه أمر ربانى شريف" وهو محل الأمانة التى حملها الله له، وهى المعرفة والتوحيد.

ومنهج المعرفة عنده، وعند غيره من الصوفية، هو الكشف، وهو إدراك وجدانى مباشر يختلف عن الإدراكين الحسى والعقلى، ويعتبر الكشف عند الغزالى أرقى مناهج المعرفة، وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها إلى ثلاثة درجات[٧٦].

فهناك إنسان عامى منهجه فى المعرفة التقليد المحض، وهناك المتكلم الذى منهجه الاستدلال العقلى، ودرجته فى رأى الغزالى قريبة من درجة العامى، وهناك بعد هذا وذاك العارف الصوفى الذى منهجه المشاهدة بنور اليقين.

وهو يمثل لمناهج هؤلاء قائلا: إن العامى إذا أخبره من هو أهل للثقة بأن رجلا فى الدار، صدقه، ولم يخطر بباله خلاف ذلك، والمتكلم مثله كمن سمع كلام رجل فى الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها، والصوفى مثله كمن دخل الدار فشاهد الرجل فيها، وهذه المشاهدة هى المعرفة الحقيقية.

وعلى ذلك فإيمان الصوفية ينطوى فيه إيمان العوام والمتكلمين، ثم يتميز الصوفية بعد ذلك بمزية استحالة الخطأ، لأن مشاهدتهم توجب اليقين.

وموضوع المعرفة الصوفية عنده، ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة، وحول هذا المعنى يقول صوفينا:

"وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله، فيه كمال الإنسان، وفى كماله سعادته، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال"(٧٧).

وغايات المعرفة عند الغزالى هى التخلف، والحب لله، والفناء فيه، والسعادة، فالعارف عنده لا يرى إلا الله تعالى ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس فى الوجود إلا هو وأفعاله، ومن هذه حالة لا ينظر فى شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل، ويذهل عن الفعل من حيث أنه سماء وأرض وحيوان، وشجر، بل ينظر إلى ذلك كله من حيث أنه صنع الواحد الحق، فكل العالم إذن تصنيف الله تعالى، فمن نظر إليه من حيث أنه فعل الله، وعرفه من حيث أنه فعل الله، وأحبه من حيث أنه فعل الله، لم يكن ناظرا إلا فى الله، ولا عارفا إلا بالله، ولا محبا إلا لله؛ ومن هذا حالة "هو الموحد الحق الذى لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث أنه عبد الله"(٧٨).

وتعتبر السعادة غاية نهائية للطريق الصوفى عند الغزالى، وهى ثمرة المعرفة بالله، وقد خصص رسالة لنظرية السعادة هى رسالة "كيمياء السعادة"، كما عرض لهذه النظرية بالتفصيل أيضا فى مواضع متفرقة من "الإحياء"، وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به.

وهو يرتب على كل نوع من أنواع المعرفة نوعا من اللذة أو السعادة، وسعادة كل شيء فى رأيه هى لذته وراحته، ولذته تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له هذا الشيء، فلذة العين مثلا فى الصور الحسنة، ولذة الأذن فى الأصوات الطيبة، وهكذا الشأن فى سائر الجوارح، كل جارحة منها لها لذة معينة.

ولذة القلب الخاصة معرفة الله، وهو مخلوق لها، واللذة ثمرة المعرفة، لأن الإنسان إذا عرف شيئا لم يعرفه من قبل فرح به، ويرى

صوفينا أن أجل اللذات وأعلاها معرفة الله، ولا يتصور أن يؤثـر الإنسـان عليها لذة أخرى إلا إذا حرم من هذه اللذة(٧٩)، وذلك لأنه إذا كان المعـروف أجل كانت المعرفة أكبر، وإذا كانت المعرفة أكبر، كانت اللذة أكـبر، فيقـول عن ذلك:

"وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر، ولذلك فـإن الإنسـان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحا، وليس موجود أشـرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العـالم آثار صنعته، فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة ألذ من لذة معرفته، وليـس منظر أحسن من منظر حضرته"(٨٠).

رابعا : الأخلاق عند الغزالي :

يقسم الغزالى العلوم إلى علمين: علم المعاملة وعلم المكاشفة، ويبحث الأول فى الأعمال أى فيما ينبغى على المرء أن يفعله ليكون سلوكه موافقـا لروح الشريعة، وقد ألف فى ذلك كتابه "إحياء علوم الدين"، الذى تغلغل فيـه إلى ثنايا النفس الإنسانية، وحلل صفاتها المحمودة والمذمومة تحليـلا دقيقـا، وبين الطرق المؤدية إلى استئصال هذه وتقوية تلك، بطريقة لم يسـبقه إليـها أحد، لكنه فى كل ذلك لم يترك لنا مذهبا خلقيا خاصا به، بل اتبـع أفلاطـون فى آرائه، وعرضها دون أن يذكر مصادرها(٨١).

وهو قد حدد الخلق بقوله إنه: "عبارة عن هيئة فى النفـس راسـخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكـر ورويـة، فـإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة فعلا وشرعا، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال قبيحة، سـميت الهيئـة التى هى المصدر خلقا سيئا"(٨٢).

فيكون للخلق شروط أربعة: أولها الفعل الجميل والقبيح، والثانى القدرة عليهما، والثالث المعرفة بهما، والرابع هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين، ويتيسر علها أحد الأمرين، إما الحسن، وإما القبيح. "وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال،أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل، إما لباعث أو لرياء، وليس هو عبارة عن القوة، لأن نسبة القوة إلى الإعطاء والإمساك بل إلى الضرين واحد، وكل إنسان خلق بالفطرة قادر على الإعطاء والإمساك، وليس هو عبارة عن المعرفة، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعا على وجه واحد، بل هو عبارة عن المعنى الرابع، وهو الهيئة التى بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل. فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة"(٨٣).

ويقسم الغزالى قوى النفس إلى ثلاث: القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، ويذكر أن العدل هو التوازن بين هذه القوى، فيقول:

"وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد، بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك فى الباطن أربعة أركان لابد من الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق، فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت، حصل حسن الخلق، وهو قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث"(٨٤).

وهو يرى أن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة هى: الحكمة والشجاعة، والعفة، والعدل، ويذكر أن الفضيلة تكون حدا وسطا بين حدين متقابلين"(٨٥)، فيقول:

"فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت، فهو حسن الخلق مطلقا، ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض، فهو حسن الخلق بالإضافة إلى ذلك

المعنى خاصة، كالذى يحسن بعض أجزاء وجهه دون بعض، وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة، وحسن قوة الشهوة واعتدالها، يعبر عنه بالعفة، فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهورا، وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى جبنا وخورا، وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرها، وإن مالت إلى النقصان تسمى جمودا، والمحمود هو الوسط، وهو الفضيلة، والطرفان رذيلتان مذمومتان، وهو الجور، وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال فى الأغراض الفاسدة خبثا، ويسمى تفريطها بلها، والوسط هو الذى يختص باسم الحكمة"[٨٦].

ويحدد لنا هذه الفضائل الأربع الرئيسية، ونعنى بها الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل، قائلا:

"ونعنى بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية، ونعنى بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة، وتحملهما على مقتضى الحكمة، وتضبطهما فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها، ونعنى بالشجاعة قوة الغضب منتقادة للعقل فى إقدامها وإحجامها، ونعنى بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع، فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها"[٨٧].

ويجعل الغزالى التربية قيمة أساسية فى تكوين الفرد الخلقى، وفى هذا يقول:

"الصبى أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة، ساذجة، خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش، ومائل إلى كل ما يمال به إليه، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه، وسعد فى الدنيا والآخرة، وشاركه فى

ثوابه أبواه وكل معلم له مؤدب، وإن عود الشر، وأهمل إهمال البهائم، شقى وهلك، وكان الوذر فى رقبة القيم عليه والوالى له"(٨٨).

وهنا يميل الغزالى إلى القول أن الأخلاق ليست غريزة فى الإنسان، وإنما هى مكتسبة، فالإنسان منذ صغره قابل أن يكون خيرا، وقابل أيضا أن يكون شريرا، ومعنى ذلك أن التربية التى يربى عليها، والمناخ الذى ينشأ فيه وعليه، والقيم التى يجد عليها أبوية ومعلميه والمحيطين به، لكل ذلك أكبر الأثر فى تكوينه الخلقى، وفى اكتسابه الخير من الأفعال أو الشرير، ومن هنا يعول الغزالى على التربية والمعاشرة لما لهما من تأثير بالغ فى الأخلاقية عند المرء منذ حداثة سنه، وحول هذا المعنى يقول:

"فعلى الولى أو القيم أن يتعهد الصبى بعنايته، ويسهر على صيانته بأن يؤدبه، ويهذبه، ويعلمه محاسن الأخلاق، ويحفظه من قرناء السوء، ولا يعوده التنعم، ولا يحبب إليه الزينة وأسباب الرفاهية، فيضيع عمره فى طلبها، بل ينبغى أن يراقبه من أول أمره"(٨٩).

واستمع إلى دقيق وجميل نصحه الذى يوجهه إلى الأب والأم راسما لهما ما ينبغى أن تكون عليه تربية إبنهما:

"وليكن الأب حافظا هيبة الكلام معه، فلا يوبخه إلا أحيانا، والأم تخوفه بالأب وتزجره عن القبائح، وينبغى أن يمنع عن النوم نهارا فإنه يورث الكسل، ولا يمنع منه ليلا، ولكن يمنع الفرش الوطيئة حتى تتصلب أعضاؤه، ولا يسمن بدنه، فلا يصبر على التنعم، بل يعود الخشونة من المفرش والملبس والمطعم، ويعود فى بعض النهار المشى والحركة والرياضة، حتى لا يغلب عليه الكسل، وينبغى أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعبا جميلا يستريح إليه من تعب المكتب، بحيث لا يتعب فى اللعب، فإن منع الصبى من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائما يميت قلبه

ويبطل ذكاءه، وينغص عليه العيش، حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه رأسا"[٩٠].

وأنت تجد في آراء الغزالي هذه في التربية مكانة الجد واللعب، ودورهما البالغ الأثر في تكوين الفرد الخلقي، وليت علماء التربية والقائمين عليها يلتفتون إلى هذه الآراء لما فيها من عظيم الإيجابية في خلق جيل سوى يقدر كل شيء ويضعه في موضعه الصحيح، جيل خال من العقد، بعيد عن الانحرافات والتجاوزات الخلقية، وعندئذ يكون نافعا لنفسه وبلده.

فالغزالي يحارب رأى من يزعم أن الأخلاق لا تتغير، ويؤمن بقبولها للتغير، ويؤكد هذا بقوله:

ولو كانت - الأخلاق - لا تقبل التغير، لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال الرسول: (حسنوا أخلاقكم)[٨١].

وحسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوة العقل، وكمال الحكمة، وإلى اعتدال قوة الغضب والشهوة، وكونها للعقل مطيعة وللشرع أيضا.

وفي رأيه يكون اكتساب الأخلاق في بدء الأمر تكلفا، ثم يصبح خلقا وطبعا. "وذلك من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح، أعني النفس والبدن، فإن كل صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح، حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة، وكل فعل يجرى على الجوارح، فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب والأمر فيه دور، ويعرف ذلك بمثال: وهو أن من أراد أن يكون أو أن يصير الحذق في الكتابة له صفة نفسية، حتى يصير كاتبا بالطبع، فلا سبيل له إلا أن يتعاطى بجارحة اليد ما يتعاطاه الكاتب الحاذق، ويوظاب عليه مدة طويلة يحاكي الخط الحسن. فإن فعل الكاتب هو الخط الحسن، فيتشبه بالكاتب تكلفا، ثم لا يزال يواظب عليه، حتى يصير

صفة راسخة فى نفسه، فيصدر منه فى الآخر الخط الحسن طبعا، كما كان يصدر منه فى الابتداء تكلفا، وكذلك من أراد أن يصير سخيا، عفيف النفس، حليما، متواضعا، فيلزمه أن يتعاطى أفعال هؤلاء تكلفا حتى يصير ذلك طبعا له"[٩٢].

ويؤكد صوفينا رأيه فى أن الأخلاق تكتسب وقابلة للتعلم بقوله: "وكما أن البدن لا يخلق كاملا، وإنما يكمل ويقوى بالغذاء، فكذلك النفس تخلق ناقصة، قابلة للكمال، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم، وكما أن العلة المغيرة لاعتدال البدن، الموجبة للمرض، لا تعالج إلا بضدها فتعالج الحرارة بالبرودة، والبرودة بالحرارة، فكذلك الرذيلة التى هى مرض القلب، علاجها بضدها، فيعالج مرض الجهل بالتعلم، ومرض البخل بالتسخى، ومرض الكبر بالتواضع، وكذلك سائر الرذائل"[٩٣].

خامسا : تعقيب :

(١) الغزالى شخصية قوية جذابة، شمل نشاطه حقولا شتى، وجال فى جميعها جولات موفقة، وأول ما يسترعى انتباهنا عند مطالعة آثاره، ثقافته الواسعة، ومعارفه الغزيرة، وميله إلى الحياة الروحية الباطنة، حياة التأمل والذوق والتقوى، ومعرفته الدقيقة بمعارج النفس الإنسانية وخفاياها، ولا نعرف مفكرا ترك فى الإسلام ذلك الأثر العميق الذى تركه الغزالى.

لقد عاش صوفينا فى عصر ابتعد فيه المسلمون عن روح الإسلام الصحيح إلى حد لم يعرف له مثيل من قبل، وقد رأى فتور الاعتقادات فى أصل النبوة، ثم فى حقيقة النبوة، ثم فى العمل بما شرحته النبوة، وتحقق شيوع ذلك فى الخلق، فنظر فى أسباب هذا الفتور، وفى أسباب ضعف الإيمان، فإذا هى أربعة: "سبب من الخائضين فى علم الفلسفة، وسبب من الخائضين فى علم التصوف، وسبب من المنتسبين إلى دعوة التعليم،

وسبب من معاملة الموسومين بالعلم فيما بين الناس"، وهم الفقهاء والمتكلمون •

وكان الداء عاما، أصاب العامة، فأشرفوا جميعهم على الهلاك، فكان لابد من مصلح دينى يعيد إلى الإيمان صفاءه، وإلى الأعمال قيمتها الروحية والخلقية، وكان هذا المصلح أبو حامد الغزالى •

وقد مر بنا نقده العلمى الدقيق للمذاهب الفكرية المنحرفة فى عصره، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية فى عصره وبعده لو تركت وشأنها •

(٢) وهو قد رأى أن إيمان العامة لا يقوم على نظام من البراهين العقلية تدعم بها العقائد، فكانت إثارته بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدا، أو جدلا نظريا، كما هو الشأن عند المتكلمين، وإنما جعلها تجربة ذوقية أساسا، وحدد معالم هذه التجربة تحديدا لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام فى عصره، وبعد عصره ذوقا جديدا وعمقا جديدا •

وهاله ما لمسه من تضارب الآراء فى بعض القضايا، ومن رمى أتباع بعض المذاهب من لا يرى رأيهم، بالكفر والزندقة، فأخذ على عاتقه أن يعين الحد الفاصل بين الكفر والإيمان، وبين الإسلام والزندقة، فقال إن "من زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعرى، أو مذهب المعتزلى، أو مذهب الحنبلى، أو غيرهم، فهو غر بليد، فليس الحق وقفا على مذهب من المذاهب دون سواه"[٩٤].

وقد حد الكفر والإيمان بقوله: "الكفر هو تكذيب الرسول، عليه الصلاة والسلام فى شىء مما جاء به، والإيمان تصديقه فى جميع ما جاء به"[٩٥].

والإيمان الصحيح، فى رأيه، ليس قضية اقتناع عقلى، بل قضية عاطفة وذوق، لذلك أراد الغزالى أن يرجع بالإسلام إلى عادة السلف، وأن يحمل

المسلم على البحث عن الحقيقة فى القرآن ذاته، يستمد الإيمان منه، لا من الاستدلال النظرى والبراهين العقلية.

والإيمان ليس بمعرفة الشريعة، بل بالعمل بموجبها، "ولو قرأ رجل مائة ألف مسألة علمية وتعلمها، ولم يعمل بها، لا تفيده إلا بالعمل"[٩٦].

والإيمان قول باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان، والإسلام ليس بتلاوة القرآن، وحضور الجماعات والصلوات، وتعظيم الشريعة باللسان، بل بتصفية النية والورع والتقوى.

٣ ويحدد "إحياء علوم الدين" بوضوح الدور الذى مثله الغزالى فى الإسلام، وعنوانه كاف للدلالة على الغاية التى قصد به إليها، فقد رأى الغزالى ضرورة تجديد العلوم الدينية، بعد أن أصبحت عند المتكلمين جدلا عقيما حول تفسير الآيات القرآنية، وأراد تجديد العاطفة الدينية فى القلوب بعد أن جفت فيها، وفهم أن هذا التجديد لا يكون إلا باكتشاف ما سماه "السر" الذى يقوم عليه ما تأمر به الشريعة من أعمال، أى القيمة الروحية لهذه الشريعة، وهو قد عقد فى "الإحياء" فصلا طويلا شرح فيه عجائب القلب، وتبين أنه، إذا تزكى بالأعمال، وقطع العلاقات بالدنيا، تفيض عليه الأنوار الإلهية، ويبلغ السعادة الحقيقية.

وهكذا يكون الغزالى قد أدرك الحقيقة الدينية إدراكا لم يسبقه إليه أحد من مفكرى الإسلام، وأعاد إلى الدين قيمة روحية كان قد فقدها، وبين أن أقرب الطرق إلى الله هى طريق القلب، ففتح بذلك باب الإسلام على مصراعية للتصوف، وكان له من جراء ذلك أثر عميق بين المسلمين لا نزال نلمسه حتى يومنا هذا[٩٧].

هوامش :

(١) الدكتور عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالى، إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحى، دار الأندلس، طبعة ثانية، بيروت ١٩٨١م، ص ١١.

(٢) كانت أركان السلطة قد تزعزعت منذ أمد بعيد، وكانت الحركات الإسماعيلية والدعاوات الفاطمية ناشطة فى جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ولا سيما فى الأحساء حيث كانت دولة القرامطة ما تزال قائمة قوية، وكانت العناصر التركية قد قويت شوكتها فى صلب السلطة العباسية المحتضرة، وقد استولت على بغداد وبسطت سلطانها على العراق قبل مولد الغزالى بثلاث سنوات٠

وفى عصر الغزالى ظهر حسن الصباح مؤسس جماعة الحشاشين التى ضمت فيما بعد فرقا بعيدة عن الإسلام كالنصيرية واليزيدية وغيرهما، كما بدأت حملة الصليبيين الأولى على الشرق، فسقطت فى أيديهم أنطاكية، ثم القدس، وكان للغزالى من العمر أربعون عاما٠

فى هذا العصر المضطرب، الذى اشتدت فيه المنازعات السياسية والفكرية، كانت نشأة الغزالى٠

(٣) الذهبى: سير أعلام النبلاء، مخطوط بدار الكتب المصرية، نقلا عن: عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه، ط ١، دمشق، ص ٨٢، وفى نسبة الغزالى إلى غزالة، راجع

Watt, W. Montgomery: Muslim Intellectual, Astudy of Al – Ghazali, Edinburgh, 1963, PP. 181 FF.

(٤) أبو الحسن الندوى: رجال الفكر والدعوة فى الإسلام، ط ٢، دمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص ١٥٨، محمد فريد وجدى: دائرة القرن العشرين، ط ٢، ج ٧، ص ٦٥ – ٦٦، وحاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، طبعة اسطنبول ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م، ج ١، ج ٢، ص ٥٠٩ – ٥١٣.

(٥) ياقوت الحموى: معجم البلدان، ط ليبزيك، ج ٣، ص ٥٦١.

(٦) حاجى خليفة: كشف الظنون، ج ١، ج ٢، ص ٢٣ – ٢٤، ووجدى: نفس المصدر، ج ٧، ص ٦٥ – ٦٨.

(٧) هاشم معروف الحسينى: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت ١٩٦٤م، ص ٥٩، الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة، ط ٣، ص ٢٣٢.

(٨) البهى: نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(٩) أيضا: ص ٢٣٢.

(١٠) الدكتور البهى: الفكر الإسلامى الحديث، القاهرة، ط ٣، ص ٢٧٩، والحسنى: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ١٥٧ - ١٥٩.

(١١) الزبيدى: الاتحاف، ج ١، ص ٢ - ٥٣، والسبكى: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ط ١، ج ٤، ص ١٠١ وما بعدها، وخليفة: كشف الظنون، ج ١، ص ١٢، ٢٣ - ٢٤، ج ٢، ص ٥٠٩، ٥١٢ - ٥١٣، ووجدى: دائرة المعارف، ج ٧، ص ٦٥ - ٦٦.

(١٢) وجدى: نفس المصدر، ج ٧، ص ٦٥ - ٦٦.

(١٣) السبكى: ج ٤، ص ١٠١ وما بعدها.

(١٤) الغزالى: الدر الفاخرة فى علوم الآخرة، القاهرة، ١٩٢٨، ص ٢.

(١٥) هكذا أوردها صاحبا مقدمتى القسطاس المستقيم، القاهرة، ١٣١٨هـ/١٩٩٠م، ص ٦، ومنهاج العابدين، القاهرة ١٣٧٢هـ/١٩٥٤م، ص "ج".

(١٦) السبكى: ج ٤، ص ١٠١.

(١٧) الغزالى: بداية الهداية (مع منهاج العابدين)، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، ص ٢، السبكى: ج ٤، ص ١٠١ وما بعدها.

(١٨) طبقات الشافعية، ج ٤، ص ١٠٢.

(١٩) نفس المصدر، ج ٤، ص ١٠٢.

(٢٠) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٢١) الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٤م، ص ٦٤، وياقوت: معجم البلدان، ج ٤، ص ٨٥٧، حيث ذكر نيسابور بقوله: هى "معدن الفضلاء ومنبع العلماء".

(٢٢) السبكى: ج ٤، ص ١٠٣.

(٢٣) الندوى: رجال الفكر والدعوة فى الإسلام، ص ١٥٩.

(٢٤) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٢٦.

(٢٥) كان نظام الملك، الشافعى الأشعرى، وزيرا للأمير الحنفى "ألب أرسلان"، ابن شقيق "طغرلبك" السلجوقى، وهو الذى أسس المدارس النظامية المشهورة، وقد كان معاصرا بل زميلا فى الدراسة للغزالى، وكان يقصد من تأسيس هذه المدارس النظامية تقوية المذهب الشافعى، والعقيدة الأشعرية بتغليبها على المذاهب الأخرى المصطرعة آنئذ.

راجع: العثمان: سيرة الغزالى، ص ٢٦، سيد أمير على: مختصر تاريخ العرب، ترجمة عفيف البعلبكى، بيروت، ١٩٦١، ص ٢٧٤.

(٢٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ص ٥٠٥، ووجدى: دائرة المعارف، ج ٧، ص ٦٥، والمنقذ، ص ٢٦.

(٢٧) السبكى، ج ٤، ص ١٠٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠١، ٥٧٧.

(٢٩) راجع: الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٥٣.

(٣٠) يقول ياقوت الحموى: "نال من الدنيا إربه ثم انقطع إلى العبادة، فحج بيت الله الحرام، وقصد الشام، وأقام ببيت المقدس مدة" - معجم البلدان، ج ٣، ص ٥٦١.

(٣١) الجرف: ما تجرفه السيول، وأكلته من الأرض، ومنه المثل، فلان يبنى على جرف هار، لا يدرى ما ليل من نهار "أقرب الموارد للشرتونى، مادة "الجرف".

(٣٢) المنقذ من الضلال، بهامش الإنسان الكامل للجيلى، ص ٣٢ - ٣٣.

(٣٣) نفس المصدر: ص ٧.

(٣٤) المنقذ: ص ٣٧.

(٣٥) ياقوت: معجم البلدان ج ٣، ص ٥٦١، والسبكى، ج ٤، ص ١٠٦.

(٣٦) المنقذ: ص ٩.

(٣٧) راجع: أحمد فريد الرفاعى، الغزالى، القاهرة، ١٩٣٦م، ص ١٠ - ١٤.

(٣٨) الفاخورى والجر: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٥٨، ٢/ ٢٥٤، نقلا عن:

Obermann, J., Der philosophische und Religios Subjektivismus Ghazali, Vienne, 1921.

(٣٩) بالنسبة لمؤلفات الغزالى، راجع:

- Gouyges, M., Essai de chronologie des oeuvres d`al – Ghazali (Algazel), ed. M. Allard, Beirut 1959.

-الدكتور عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى، القاهرة، ١٩٦١م.

(٤٠) كتاب "إحياء علوم الدين" هو أوسع كتب الغزالى شهرة وأعلاها مكانة وأدلها على طريقته فى المزج بين الفقه والتصوف، وبين التفكير والتهذيب، وقد اعتنى به السابقون والمتأخرون من الأئمة والعلماء، حتى طبع جملة طبعات، وترجم إلى عدة لغات، وبدأ الغزالى تأليفه فى القدس سنة تسع وثمانين وأربعمائة، ويروى أنه كان يؤلفه فى بيت موجود بالجهة الشمالية الشرقية لقبه الصخرة بالقدس، وأتمه فى دمشق.

وكثر المختصرون لكتاب الإحياء والملخصون له والمعلقون عليه والباحثون فيه، وأول من اختصره هو شقيق الغزالى أبو الفتوح أحمد بن محمد الغزالى المتوفى بقزوين سنة عشرين وخمسمائة، وسماه "لباب الإحياء"، ثم اختصره آخرون بعد ذلك، وممن لخصه فى العصر الحديث الشيخ جمال الدين القاسمى فى كتابه "موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين"، وقد لخصه القاسمى استرشادا برأى الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، إذ قال للقاسمى: "إن أعظم كتاب للوعظ والإرشاد هو كتاب الإحياء، لو جرد واختصر اختصارا حسنا"، واستجاب القاسمى لاقتراح الإمام.

(٤١) جولدزيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة، ببغداد، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م، ص ١٨٠.

(٤٢) الغزالى: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦١م، ص ١٣٥.

(٤٣) الدكتور عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالى، ص ٥٦.

(٤٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٣٢٧.

(٤٥) المنقذ من الضلال، ص ١٠ - ١١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٧) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٦، ص ٨٦.

(٤٨) الفاخورى والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(٤٩)، (٥٠) راجع المنقذ من الضلال، ص ٢١ وما بعدها.

(٥١) نفس المصدر، ص ١٣.

(٥٢) لعل الغزالى يفسح هنا مكانا للقول بخوارق العادات.

(٥٣) المنقذ من الضلال، ص ١٧.

(٥٤) تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية فى بيروت، ١٩٦٢م، ص ٤٨.

(٥٥) انظر تفصيل هذه المسألة فى التهافت، ص ١٦٤ وما بعدها، وأيضا الدكتور التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ١٦٥.

(٥٦) تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٥ وما بعدها.

(٥٧) راجع دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٣٨م، ص ٢٠٩.

(٥٨) المنقذ من الضلال، ص ٢٧.

(٥٩) المستظهرى أو كتاب الرد على الباطنية، طبعة جولدزيهير - ليدن ١٩١٦م، ص ٨ - ٩.

(٦٠) هناك من يرى أن موقف الغزالى من الباطنية، كان سياسيا بقدر ما كان دينيا، أو أكثر من ذلك، نظرا لخطر الباطنية على الخلافة التى راحوا يهددونها بعد أن قويت شوكتهم وانتشرت دعوتهم انتشارا واسعا.

وقد أقر الغزالى نفسه فى أول كتاب "المستظهرى"، أو كتاب "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية"، أنه لم يزل مدة المقام فى بغداد "متشوقا إلى أن يخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية، ضاعف الله جلالها، ومد على طبقات الخلق ظلالها،

بتصنيف فى علم الدين يقضى به شكر النعمة، ويقيم به رسم الخدمة، فيجتنى بما يتعاطاه من الكلفة ثمار القربة والزلفة"، ثم يتبع ذلك بإقرار آخر يقول فيه أنه فعل ذلك تنفيذا "للأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية"٠

فلم تكن الغاية من دراسة مذهب الباطنية البحث عن الحقيقة، كما يذكر ذلك فى المنقذ من الضلال، بل الامتثال لأمر أمير المؤمنين المستظهر بالله، الذى كان يريد كتابا من إمام معروف يثبت إمامته وزعامته الروحية والزمنية، ويهدم إدعاء خصومة الذين ينادون بإمام معصوم هو وحده الإمام الشرعى؛ ومن هنا حول الغزالى جهده هدم نظرية الإمام المعصوم هذه٠

راجع: المتسظهرى: ص ١ وأيضا: الفاخورى والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٢٦٨.

(٦١) المنقد من الضلال، ص ٣٥.

(٦٢) نفس المصدر، ص ٣٦.

(٦٣) أحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٢.

(٦٤) إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٦٣.

(٦٥) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١١.

(٦٦) المرجع ذاته، ص ١٤٤.

(٦٧) المنقذ من الضلال، ص ٣١.

(٦٨) نفس المرجع، ونفس الصفحة٠

(٦٩) إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٣ – ٤.

(٧٠) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ١٧.

(٧١) سورة الشمس: آية ١٠.

(٧٢) سورة الشمس: آية ١٠.

(٧٣) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٢.

(٧٤) نفس المرجع، ص ١٢ - ١٣.

(٧٥) نفسه، ص ١٢.

(٧٦) إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٣ - ١٤.

(٧٧) أحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٨.

(٨٧) إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٧٦.

(٩٧) نفسه، ص ١٦٤.

(٨٠) كيمياء السعادة، مجموعة الرسائل، القاهرة ١٣٢٨هـ، ص ٥٢٠ - ٥٢١.

(٨١) الفاخورى والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٣٣١.

(٨٢) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٦.

(٨٣) نفس المصدر، ص ٤٦ - ٤٧.

(٨٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن الغزالى لجأ إلى "جمهورية أفلاطون"، آخذا عنها تقسيم قوى النفس إلى ثلاث: العاقلة والغضبية والهوائية.

(٨٥) ويبدو هنا أيضا تأثره بأرسطو.

(٨٦) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٧.

(٧٨) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٨٨) المرجع ذاته، ص ٦٢.

(٨٩)، (٩٠) نفس المصدر، ص ٦٢ - ٦٣.

(٩١) نفسه، ص ٤٨.

(٩٢) نفسه، ص ٥١ - ٥٢.

(٩٣) راجع المصدر ذاته، ص ٥٢ - ٥٤.

(٩٤) "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، فى مجموعة "الجواهر الغوالى من رسائل حجة الإسلام الغزالى"، القاهرة ١٩٣٤م، ص ٧٧ - ٧٨.

(٩٥) المرجع ذاته، ص ٨٠.

(٩٦) "أيها الولد"، فى مجموعة "الجواهر الغوالى"، ص ٩.

(٩٧) يرى نيكولسون أن الغزالى "أعطى للإسلام معنى جديدا عندما اعترف صراحة بموقف الصوفية، وقد أصبح الإسلام دينا صوفيا إلى حد كبير منذ ذلك الحين".

(راجع: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفى بهذا العنوان، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٨٤).

وكذلك يرى دى بور أن الغزالى بسط التصوف "ووضعه على أساس واسع، وصار التصوف عند جمهور المسلمين، منذ أيام الغزالى، دعامة قوية يقوم عليها صرح العلم، وتاجا على مفرقه".

(راجع: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، الترجمة العربية، ص ٢٤٧).

مراجع الدراسة :

١ – ابن خلكان: وفيات الأعيان، بولاق، ١٢٩٩.

٢ – أبو الحسن الندوى: رجال الفكر والدعوة فـــى الإســـلام، ط ٢، دمشـــق ١٣٨٥هـــ / ١٩٦٥م٠

٣ – أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): مدخل إلـــى التصـــوف الإســـلامى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩م٠

٤ – أحمد فريد الرفاعى: الغزالى، القاهرة، ١٩٣٦م٠

٥ – جولد زيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوســف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة ببغداد، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م٠

٦ – حاجة خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، طبعة اســطنبول، ١٣٦٠هـــ / ١٩٤١م، ج ١، ج ٢.

٧ – دى بور: تاريخ الفلسفة فـــى الإســـلام، الترجمـــة العربيـــة، القـــاهرة، ١٩٣٨م٠

٨ – الذهبى: سير أعلام النبلاء، مخطوط بدار الكتب المصرية٠

٩ – الزبيدى: اتحاف السادة المتقين٠

١٠ – السبكى: طبقات الشافعية، القاهرة، ١٣٢٤هـــ٠

١١ – عبد الأمير الأعسم (الدكتور): الفيلسوف الغزالـــى، إعـــادة لمنحنـــى تطوره الروحى، دار الأندلس، ط ٢، بيروت، ١٩٨١م٠

١٢ – عبد الرحمن بدوى (الدكتور): مؤلفات الغزالى، القاهرة، ١٩٦١م٠

١٣ – عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالى وأقوال المتقدميـــن، ط ١، دمشـــق، ١٩٦١م٠

١٤ - الغزالى: "أيها الولد" فى مجموعة "الجواهر الغوالى من رسائل حجة الإسلام الغزالى"، القاهرة ١٩٣٤م.

١٥ - الغزالى: بداية الهداية (مع منهاج العابدين)، القاهرة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.

١٦ - الغزالى: تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م.

١٧ - الغزالى: الدرة الفاخرة فى علوم الآخرة، القاهرة، ١٩٢٨م.

١٨ - الغزالى: "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" فى مجموعة "الجواهر الغوالى"، القاهرة، ١٩٣٤م.

١٩ - الغزالى: كيمياء السعادة، مجموعة الرسائل، القاهرة، ١٣٢٨هـ.

٢٠ - الغزالى: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦١م.

٢١ - الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق ١٣٥٢هـ / ١٩٣٤م.

٢٢ - الفاخورى والجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، بيروت، ١٩٥٨م.

٢٣ - محمد البهى (الدكتور): الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٤م.

٢٤ - محمد فريد وجدى: دائرة القرن العشرين، ط ٢.

٢٥ - نيكولسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفى بهذا العنوان، القاهرة، ١٩٤٧م.

٢٦ - هاشم معروف الحسنى: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت، ١٩٦٤م.

٢٧ - ياقوت الحموى: معجم البلدان، طبعة ليبزك، ج ٣.

٢٨ - Bouyges, M., Essai de chronologie des oeuvres d'al – Ghazali (Algazel), ed. M. Allard, Beirut 1959.

٢٩ - Obermann, J., Der Philosophische und Religios Subjektivismus Ghazali, Vienne, 1921.

٣٠ - Watt, W. Montgomery : Muslim Intellectual, Astudy of Al - Ghazali, Edindurgh, 1963.



الفصل السادس

ابن باجه ••• رائدا لفلاسفة المغرب العربى

ويشمل:

أ - تمهيد عن الحياة الفكرية فى الأندلس•

ب - ابن باجه •••• تاريخا وآثارا ومكانة•

ج - فلسفة ابن باجه:

١ - السياسة وفلسفة السعادة العقلية•

٢ - نظرية النفس والمعرفة عند ابن باجه•



ابن باجه ... رائدا لفلاسفة المغرب العربى

أ - تمهيد ... الحياة الفكرية فى الأندلس :

نقترب فى هذه الصفحات من ابن باجه، رائد فلاسفة المغرب العربى، من هو، وما هى آثاره التى تركها لنا، وما الذى تبقى منها، وما هى أبرز ملامح فلسفته التى ضمنها هذه الآثار؟

ونبدأ بتمهيد يطل بنا على الحياة الفكرية فى الأندلس قبيل ابن باجه وبعده، ويخبرنا إلى أى حد نستطيع أن نصف القائمين عليها ببعض اتساع الأفق، ورحابة النظر وحرية البحث.

كانت الأندلس بأيدى الموحدين الذين حلوا محل ملوك الطوائف بعد أن استتب لهم الأمر فى مراكش على يد محمد بن تومرت الذى ظهر فى جبل السوس بالمغرب، وبايعه الناس على أنه المهدى المنتظر، وقد امتد عهد الموحدين من سنة ١١٤٦ إلى سنة ١٢٦٩م، وكان ابن تومرت من رجال العلم ببغداد، فمال بعد سماعهم إلى تعاليم حجة الإسلام الغزالى.

وتجول ابن تومرت فى الغرب، وقرأ على ابن حمدين بقرطبة، ورأى أن العالم الإسلامى فى انهيار، وأن الدولة العباسية بالعراق ودولة الفاطميين بمصر بلغتا دور الاحتضار، وأن دولة المرابطين فى المغرب منطوية على الكفر، ورأى أن علاج العالم الإسلامى الأوحد فى إنشاء خلافة إسلامية عامة تضم تحت لوائها ذلك العالم الإسلامى بكامله، وتتولى شئونها الدولة الموحدية، وهكذا أراد ابن تومرت أن تصطبغ الدولة بالصبغة الإسلامية، وجعل شعارها "العظمة والدين والتجديد".

وقد حاولت دولة الموحدين أن تستولى على مصر وتبث فيها دعوتها، كما حاولت أن تنشر فى البلاد روح التزمت وأن تفرض الدين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والتدين فرضا[1]، ويلحظ متابع تاريخها أنها عملت إلى جانب ذلك على تشجيع العلم والعلماء، فأنشأت المدارس، واستدعت كبار العلماء، وشجعت على تدوين الكتب وعقد المناظرات، وإنشاء المجامع العلمية وخزائن الكتب، واشتهر بنشر المعارف من ملوكها عبد المؤمن وحفيده أبو يعقوب يوسف.

ولكن مما لا شك فيه أن الموحدين الذين اهتموا بالعلم شديد الاهتمام جعلوا هدفهم الأول دينيا، ومن ثم فكانت العلوم المختلفة خاضعة للدين، موجهة إلى تأييد رسالة خاصة، وعقيدة خاصة قائمة فى أساسها على تعاليم الغزالى، ومما لا شك فيه أيضا أن الملوك الموحدين كانوا مهتمين باستدعاء العلماء من كل مكان، وكان أبو بكر بن طفيل يحث بعض أولئك الملوك على الإكثار من استدعاء العلماء والفلاسفة، وهكذا كانت:

الحركة العلمية شديدة الازدهار، على ما هنالك من تضيق وتزمت، وكان للفلسفة حماتها ومتذوقوها، كما ازدهر الفقه لذلك العهد ازدهارا شديدا، وذلك فى مظهرين، أحدهما ظاهرى، والآخر مالكى، وقد انحاز الموحدون ولا سيما أبو يعقوب يوسف، إلى المذهب الظاهرى، وكان منه أن أحرق كتب المالكية قاصدا من وراء ذلك محو المذهب المالكى فى المغرب، وحمل الناس على الأخذ بالظاهر من القرآن والحديث.

يتضح ذلك من رواية أحد المؤرخين من أن الخليفة أبو يعقوب سأله الرأى فى هذه الآراء المتشعبة التى أحدثت فى دين الله، وأيها هو الحق، وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ وعندما بدأ راوى هذه الواقعة فى الإجابة وتوضيح ما أشكل على الخليفة|، قاطعه الأخير حاسما الأمر بقوله:

---

(1) والأدلة على ذلك كثيرة، منها قتل بعض من شرب الخمر، وإعدام من رؤى فى وقت الصلاة غير مصل، وعدم احترام ذمة لغير المسلمين، إنما هو الإسلام أو القتل، ودولة الموحدين هى التى ابتدعت فكرة المهدوية فى المغرب، وحملت الناس على الأخذ بمذهب الظاهرية.

"أبا بكر (الحافظ أبو بك بن الجـــد)، ليس إلا هـذا وأشـار إلـى المصحف، أو هذا وأشار إلى كتاب سنن أبى داود، وكـان عـن يمينـه، أو السيف".

وهكذا عمل أبو يعقوب على تحريق كتب الفروع، وتوعد من خـالف أمره فى ذلك، وانتهى إلى حمل الناس إلى تـرك الاشـتغال بعلـم الـرأى والخوض فى شىء منه، حسما للخلافات وتوحيدا للكلمة.

أما الفلسفة، فقد شهدت ازدهارا، وكـان لـها فـى عـهد السـلطان المنصور يعقوب بن يوسف نهضة مرموقة، بل كان السلطان نفسه فى طليعـة المشتغلين بها، فجمع كتبها، كما جمع حواليه علماءها وفى مقدمتهم ابن طفل، فيلسوف المغرب العربى الكبير، صاحب حى بن يقظان، وكان ابن طفيل يقيـم عنده فى القصر أياما ليلا ونهارا، ويجمع له العلماء مـن جميـع الأقطـار، ويحضه على إكرامهم، وكان أبو الوليد محمد بن رشـد فيلسـوف قرطبـة الأشهر من جملة المستدعين، وكان احتكاكه - ابن رشد - بالمنصور فاتحـة عهد جديد فى تاريخ حياته، وفاتحة عهد مجيد فى تـاريخ الفلسـفة العربيـة الإسلامية، فهو علم من أعلامها، ولم تعرف مثلهه محاميا عن كيانـها، ولـم تصل يوما قبله إلى الذروة التى رفعها إليها، دافع عنـها بحماسـة وعقيـدة وضحى فى سبيلها بحريته وراحته، ولكنه لم يوفق فى تبرير ساحتها، فكـانت المحنة التى تعرض لها، وكانت محاكمته، ونفيه إلى اليسانة، ثم وفاتـه بعـد ذلك سنة ٥٩٥هـ، وبوفاته واجهت الفلسفة ضربات عنيفـة ومتواليـة مـن أخصامها، حتى سقطت صريعة تحتها، ومنذ ذلك الحين ومنذ وفاة ابن رشـد والفكر العربى الفلسفى فى انحطاط، والحضارة العربية الإسلامية فى تقـهقر، فيما ظهر فى أفق الغرب فجر نهضة بتأثير من فلسفة ابـن رشـد، مفكرنـا المغربى العربى الإسلامى الكبير.

وحول اهتمام الخليفة أبو يعقوب يوسف بالفلسفة، ومدى إطلاعه على مشكلاتها، يروى لنا أحد تلاميذ ابن رشد قائلا:

"سمعت الحكيم ابن رشد يذكر غير مرة، لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر بيتى وسلفى، فكان أول ما فاتحنى فيه أمير المؤمنين، بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى، أن قال: ما رأيهم - أى الفلاسفة - فى السماء، أقديمة هى أم حادثة؟ فأدركنى الحياء والخوف، وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنون منى الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها، ويذكر ما قاله أفلاطون وأرسطو، وجميع الفلاسفة، ويورد فى ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت، فعرف ما عندى من ذلك".

وأنت واجد فى هذا النص مكانة كبيرة وصل إليها ابن طفيل - وهو أحد أبرز المعنيين بالفلسفة - عند الخليفة، لدرجة أن ابن رشد عندما دخل على الخليفة لم يجد معه جليسا إلا ابن طفيل، وأنت واجد أيضا اهتمام الخليفة البالغ بالفلسفة وإطلاعه على مشكلاتها، ولك أن تراجع سؤال الخليفة لابن رشد عن رأى الفلاسفة فى السماء، وهل هى قديمة أم حادثة، ولما رأى - الخليفة - من ابن رشد تخوفا وحياء من الحديث فى هذا الشأن، راح هو يتكلم فيه ذاكرا رأى جميع الفلاسفة اليونان، ليس هذا فقط، بل وأيضا احتجاج المسلمين عليهم، مما يكشف عن غزارة حفظ الخليفة واهتمامه بهذا الشأن، وبتعبير ابن رشد، الأمر الذى لم يجده عند المتفرغين لمسألة السماء أهى

قديمة أم حادثة، كل هذا يكشف لك أن الفلسفة شهدت نهضة عند بعض خلفاء دولة الموحدين، لا يتيسر لأحد إنكارها ٠

والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربى، يلاحظ أن الحياة الفكرية فى دولة الموحدين، كانت أفضل حالا من الحياة الفكرية التى كانت موجودة فى دولة المرابطين، لقد حاول الموحدون تجديد علم الكلام الإسلامى عن طريق إدخال مذهب الأشعرى، ومذهب الغزالى فى المغرب العربى، بعد أن كانا موصوفين بالزندقة، وعلى الجملة اتصفت دولة الموحدين ببعض اتساع الأفق، ورحابة النظر وحرية البحث، وإن كان هذا التطور الفكرى الذى حدث بمجيء دولة الموحدين، لا يعنى أن الفلسفة بصفة خاصة كانت من العلوم التى يرحب بها حكامهم وعامة الناس، فالمنطق والفلسفة كانا من العلوم التى ينظر إليها نظرة شك وارتياب، والدليل على هذه المحنة التى تعرض لها ابن رشد بسبب اشتغاله بالفلسفة ٠

ب - ابن باجه ٠٠٠ تاريخا وآثارا ومكانة :

هو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصايغ، وبابن باجه، من أشهر فلاسفة العرب فى الأندلس، وصلتنا أخباره - كما يحدثنا صاحب تاريخ الفلسفة العربية - متفرقة فى غير ترابط ولا تفصيل، الأمر الذى تسبب فى أن يفوتنا الكثير منها، وأيضا الكثير من آرائه، ما نعرفه عنه، أنه ولد فى سرقسطة فى أواخر القرن الحادى عشر للميلاد (الخامس للهجرة)، وفى سنة ١١١٨م نجده فى أشبيلية حيث وضع عدة رسائل فى المنطق، ثم نجده متنقلا بين غرناطة وسرقسطة متوليا مناصب عالية، ثم ينتقل إلى أفريقية حيث قربه الولاة والحكام، وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أنه استوزر لحاكم فاس يحيى بن أبى بكر وحفيد يوسف بن تاشفين، إلا أن البعض ينكر ذلك ٠

والأمر الذى لا شك فيه هو أن ابن باجة كان فى فـاس هدفـا لسهام أعداء الفلسفة، وقد توفى سنة ١١٣٨/ / ٥٣٣هـ، وقيل إنه سمم فـى فـاس متهما بالكفر والزندقة؛ وهذا يعطيك دلالة على أن الاشتغال بالمنطق والفلسفة - فى الفترة التى ظهر فيها ابن باجه - لم يلق ترحيبا، أو قل لـم يكـن مـن الأمور المحمودة فى ذلك الوقت الذى كان ينظر فيه إلى الفلسفة نظرة شـك وارتياب على أنها تتصادم مع ما جاءت به الشريعة، أو علـى أنـه هنـاك تعارض بين النظر الفلسفى وبين الدين٠

وكان ابن باجه فيلسوفا، وكان عالما مـن علمـاء الطبيعـة والفلـك والرياضيات والطب والموسـيقى، وهـو أول مفكـر أندلسـى اسـتطاع أن يستوعب الكتابات الفلسفية التى ظهرت فى الشرق العربى، والتـى انتشـرت فى أسبانيا، وهو أول من أذاع العلوم الفلسفية فى الأندلس٠

وإليك نص لابن طفيل فى مقدمة رسالته "حيى بن يقظان" يتضح منـه أن ابن باجه وضع طائفة من الكتب والرسائل، وأنه كان ذا عمق فى التفكـير، يقول النص:

"لا تظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطو طاليس، وأبـى نصر الفارابى، وفى كتاب الشفاء لابن سينا، تفى بهذا الغرض الذى أردتـه، ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية، ولم يكن فيـهم أثقـب ذهنا، ولا أصح نظرا، ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ، غـير أنـه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمتـه، وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هى كاملة ومخرومة من أواخرها، ككتابـه "فى النفس"، و "تدبير المتوحد"، وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلسة، وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكـر أن المعنى المقصود برهانه فى "رسالة الاتصال" ليس يعطيـه ذلـك القـول

عطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها، فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه"،

وعبارات ابن طفيل هذه التى نجدها فى مقدمة رسالته "حى بن يقظان"، تظهر لنا قيمة ابن باجه كمفكر أندلسى رائد، وأن هناك صعوبة فى التعرف على تاريخ الرجل وآرائه الفلسفية بطريقة مفصلة، وهذه الصعوبة راجعة إلى عدة أسباب لعل أهمها أن ابن باجه شغلته الدنيا، وتوفى قبل ذيوع آرائه الفلسفية، زد على ذلك أن عبارة الرجل - ابن باجه - وفى هذا الذى تبقى لنا من مصنفاته، شديدة الغموض، لأن الفكرة التى يطلبها صعبة المنال، وبالتالى فالتعبير عنها ليس سهلا،

على أية حال، ذكر لنا ابن أبى أصيبعة فى كتابه "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"، سلسلة مؤلفات ابن باجه، وفيها الشروع لبعض كتب أرسطو، ولا سيما الطبيعية منها، وفيها الموضوع، أى المؤلف وخاصة فى الطب والرياضيات والفلسفة، وأبرز وأشهر كتبه الفلسفية، ما ذكره ابن طفيل، أى بعض رسائل فى المنطق، وكتابا "فى الفلسفة"و "رسالة الاتصال" و "رسالة الوداع"، و "رسالة فى تدبير المتوحد"، وهى فى ثمانية فصول، وتعد من أشد مؤلفات ابن باجه إبتكارا، وقد فقدت ولم يبق لنا منها إلا البعض الذى لا يروى غليل الباحث،

ج - فلسفة ابن باجه :

قلنا أننا لا نعرف عن حياة ابن باجه إلا القليل، إضافة إلى أن ما تبقى لنا من آثاره لا يتيح لنا أن نبسط آراءه بالتفصيل، ثم إن ابن باجه نفسه - على حد قول ابن طفيل السابق - "شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته"، زد على ذلك أن تآليف الرجل

"مخرومة من أواخرها"، وهى حافلة بالغموض، كل هذا مجتمع يؤدى إلى صعوبة عرض آراء ابن باجه الفلسفية بطريقة مفصلة.

ويمكن التعرف على بعض آراء فيلسوفنا إستنادا إلى ما تبقى لنا من "رسالة الوداع" التى ضمنها خلاصة آرائه، و "رسالة الاتصال"، وعلى ما تبقى من رسالته فى "تدبير المتوحد".

ونزعة ابن باجه، كما تظهرنا عليها هذه الرسائل، نزعة عقلية تنتصر للعلم والفلسفة، وتجعلهما الطريق الوحيدة للوصول إلى معرفة الطبيعة، ومعرفة النفس، وإلى الاتصال بالعقل الفعال إتصالا تكون منه السعادة التى هى غاية حياة الإنسان ووجوده على هذه الأرض.

وإليك بعض التفصيل لآراء ابن باجه الفلسفية.

١ - السياسة وفلسفة السعادة العقلية :

نستطيع القول أن فلسفة ابن باجه هى فلسفة السعادة العقلية، وقد وقف بجرأة موقفا عدائيا من آراء الغزالى، واعتبرها خروجا على سنة العقل القويم، فالإنسان - عنده - يتسطيع بمجرد تطور قواه الإدراكية، ومع انتفاعه بحسنات الحياة، وابتعاده عن مفاسدها، أن يتصل بالعقل الفعال المنبثق من الله، وأن يصل من ثم إلى السعادة.

وهو يبين الطريق فى "تدبير المتوحد"، وفى "رسالة الاتصال"، واصفا إياه بأنه طريق إدراك عقلى، مبتعدا عن طريق التصوف التى هى طريق تجربة وهو هنا يقترب بشدة من الفارابى، فيجعل غاية فلسفته السياسة والأخلاق العقلية، ويهدف إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى تتضمن أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة.

و "المتوحد" عنده لا يعنى الفرد كفرد، وإنما يعنى الفرد والكثرة والجماعة فى توحيد القوى والأعمال الإنسانية الموجهة نحو كمال تكون من ورائه السعادة المنشودة، وهذا هو التدبير الذى جعله عنوانا لرسالته، أى توجيه أعمال الفرد الإنسانى، وتوجيه أعمال المجتمع، فى ترتيب يقتضى التفكير والروية، ولا يكون إلا عند الإنسان الذى يملك وحده على هذه الأرض قوى تفكيرية ترتب الأعمال وتوجهها نحو هدف معين.

وابن باجه يجعل تدبير المتوحد، على مثال تدبير الحكومة الكاملة أو المدينة الفاضلة، والتى يتحلى أفرادها بالقناعة، وليسوا بحاجة إلى أطباء وقضاة، لأنهم لا يفتذون بأطعمة ضارة بكميتها، وبكيفيتها، ثم إن علاقات سكانها قائمة على المحبة البعيدة عن كل شجار وكل نزاع، وليس هناك مدع، ولا مدعى عليه، وليس هناك من يقوم بأعمال شاذة.

وهذه الحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أعلى درجة ممكنة من الكمال، لأنها لا تحتاج إلى أنواع الطب الثلاثة، طب النفس، وطب الخلق، وطب البدن.

هذه هى الحكومة، هذه هى المدينة التى ينشدها ابن باجه، يعيش أفرادها فى ود وخيرية متبادلة، ليست بينهم أية خلافات أو نزاعات أو شجارات، لا يوجد بينهم شاذا، ولكن إلى أى حد يمكن تحقيق مثل هذه الغاية، مثل هذا الأمل الذى يحدثنا عنه ابن باجه، وسط هذه الهموم المختلفة والضاغطة بشدة على حياتنا الآن، والتى تسبب لدى الكثيرين منا - بل وتورثهم - الهم والقلق والسأم والضيق والرتابة واليأس والإحباط، ولكن لابد وأن يكون هناك أمل فى التميز والارتقاء والسمو والنبل، وإلا لن يشعر الإنسان بماهيته وجوهره، لن يشعر بأى معنى لخلافته الحق تبارك وتعالى، لن يشعر بأى معنى للأمانة التى تحملها فى جرأة، هل يستطيع إنساننا اليوم

ذلك، أتمنى وأتضرع وأبتهل إلى المولى عز وعلا أن يحقق له ذلــك، حتــى نحقق المعنى والقيمة لوجودنا ٠

على أية حال، يحلل ابن باجه الأعمال التى تقود إلى السعادة، قــائلا أنها الأعمال الإنسانية الصادرة عن إرادة حرة وتفكير، وهذه الإرادة الحــرة، وهذا التفكير يختص بهما الإنسان دون غيره من الكائنات المختلفة، وأعمــال الإنسان هذه أعمال إلهية، يسيطر عليها العقل القويم، ويبعدها عن كل تــأثير حيوانى، بحيث تصبح فيها النفس الحيوانية منقــادة تمــام الانقيــاد للنفــس الإنسانية، وهكذا يمتاز الإنسان الإلهى بفضائل أخلاقية بحيث تصبــح تلــك الأخلاق سجية وطبيعة فيه، لا يقف فى وجهها عائق ٠

والهدف الأقصى للمتوحد يتمثل فى إدراك الصور الروحانية، وهــى أربع، صور الأجرام السماوية، والعقل الفعال، والمعقــولات الهيولائيــة ٠أى صور المحسوسات)، والصور الموجودة فى قوى النفــس، أى فــى الحــس المشترك والمخيلة والذاكرة٠

والأعمال الإنسانية تختلف رتبة باختلاف موضوعها، فهنالك أعمــال غايتها صورة الجسد، كأعمال الشرب والأكل واللبس وما إلى ذلك مما يتعلــق بكمال الجسد، وهنالك أعمال تهدف إلى الصور الجزئية مما يرضى الحــس المشترك والمخيلة والذاكرة، كأن يدرس الإنسان ويتثقف مثلا لمجرد الثقافــة، أو أن يسعى وراء الصيت والشهرة، وهنالك أعمال تهدف إلى الصور الكليــة، والتى هى فى الأعمال الروحانية، أسماها مرتبــة وأعلاهــا قــدرا، وهكــذا فالغايات التى ينشدها المرء فى حياته ثلاث، غاية جسدية، إن اكتفى بــها لــم يرتق فوق عالم البهائم، وغاية روحانية جزئية، يحصل الإنسان معــها علــى الفضائل الخلقية والعقلية، وغاية روحانية كلية، يصل بها أو عندها الإنســان إلى الكمال الإنسانى المطلق٠

وعند ابن باجه، ينصرف الفيلسوف إلى بعض الأعمال الجسدية، كوسيلة لحفظ حياته، وينصرف أيضا إلى الأعمال الروحانية الجزئية كوسيلة أيضا لتكميل كيانه الإنسانى، وينصرف أخيرا إلى الأعمال الروحانية الكلية كغاية قصوى، وهكذا يكون - الفيلسوف - بالأعمال الجسدية، إنسانا، وبالروحانية إنسانا أكمل، وبالعقلية الكلية كائنا متفوقا، وإلهيا، تلك حال "المتوحد" رجل الجمهورية، رجل المدينة الفاضلة.

ولما كانت تلك غاية المتوحد، وتلك حاله، كان من المتوجب عليه أن يتجنب مصاحبة غير أهل العلم والمعرفة، لأن مصاحبة الجهال تبعده عن طريقه، وتذله، وإن خلا المكان الذى هو فيه من أهل العلم، وجب عليه أن يعتزل الناس أجمعين، والاعتزال هنا: اعتزال عقلى تأملى لا غير، وهو أيضا اعتزال عرضى وليس دائما، لحين وجود أهل العلم والمعرفة فيخالطهم، وفى ظنى اعتزال متوحدنا سيطول لندرة وجود غايته، وهى أهل العلم والمعرفة، والعلم الذى نعنيه والمعرفة التى نعنيها، هو العلم النافع، هى المعرفة النافعة، الذى والتى ينشدان الخيرية للجميع، أمنا واستقرارا وطمأنينة، أو على الأقل حدا أدنى من كل هذا، فأين يجد المرء اليوم عالما أو عارفا يتحقق فيه هذا المضمون.

وهكذا فأنت تجد أن غاية المتوحد القصوى - عند ابن باجه - تتمثل فى الصور المعقولة الكلية، والأعمال التى تقود إليها أعمال عقلية تأملية، تقوده إلى العقل المستفاد الذى ينبثق عن العقل الفعال، ويجعل الإنسان يدرك ذاته كإنسان عقلى أى كجوهر معقول، فيصبح كالعقول المفارقة التى ليست لها أى صلة بالمادة، والتى هى من ثم خالدة، ويصبح إذ ذاك خالدا خلود تلك العقول نفسها.

٢ - نظرية النفس والمعرفة عند ابن باجه :

بالاستناد إلى "رسالة الاتصال" نستطيع أن نلخص آراء ابن باجه في النفس والمعرفة، وهو لا يحدد النفس كما حددها غيره من الفلاسفة، ولا ينظر إليها إلا في الإنسان، يقول:

"فإن البحث في هذا القول إنما هو فيما يخص الإنسان".

وذلك أنه يريد إيضاح سبيل الاتصال بالعقل الفعال، لأن هدف الإنسان إنما هو ذلك الاتصال عينه، وسبيل الاتصال هو طريق المعرفة.

ومعنى ذلك أن ابن باجه لا يهتم كثيرا بالنفس النباتية، أو الحيوانية، وإنما فقط بالنفس الإنسانية، على أساس أنها الوحيدة القادرة على الاتصال بالعقل الفعال، والنفس - عنده - هي التي تجعل الإنسان واحدا بالعدد، وإن تغيرت أعراضه، وانتقلت أحواله من جنين إلى طفل إلى شاب إلى كهل إلى شيخ، فهي، المحرك الأول لكل أعراضه الحياتية، استمع إليه يقول:

"فإذا شاهده الحس في حال من هذه الأحوال، ثم شاهده في حال أخرى بعيدة عنها، لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا، مثل أن يشاهده طفلا ثم يشاهده شابا، فإذن ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس، بل إنما تلحقه قوة أخرى، فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول، ما دام باقيا واحدا بعينه، كان ذلك الموجود واحدا بعينه".

معنى ذلك أن الذي يجعل المرء يدرك أنه واحد بالعدد، وإن تكاثرت وتعددت الأعراض التي يمر بها وتمر به في حياته، الذي يجعله يدرك ذلك النفس لا الحس.

وفي الإنسان ثلاثة محركات "كأنها في مرتبة واحدة"، القوة الفاذية النزوعية، والقوة المنمية الحسية، والقوة الخيالية، يقول ابن باجه:

"إن الإنسان قد يوجد له حالة هو بها يشبه النبات، وذلك فى الزمان الذى يحتوى عليه الرحم، فإنه يتخلق أولا، فإذا كمل تخلقه اغتذى ونمى، وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده، ولا يوجد له غيرها أول وجوده، وكذلك عند النشوء، وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه أشبه عند ذلك الحيوان الغير ناطق، وتحرك فى المكان واشتهى، وإنما يكون ذلك بحصول الصورة الروحانية المرتسمة فى الحس المشترك ثم فى الخيال، فالصورة المتخيلة هى المحرك الأول فيه".

وعند ابن باجه، المعرفة فى الإنسان على ثلاث مراتب:

إدراك الصور الهيولانية، وإدراك الصور الروحانية، وإدراك الصور الفكرية، والأول يكون بالحواس التى تتناول أشخاص المحسوسات، والثانى يكون بالحس المشترك ثم بالخيال، وأما الثالث، أى إدراك الصور الفكرية، فيكون بالعقل، والإنسان يكون إنسانا بالقوة، وذلك عند كونه طفلا رضيعا، لم يحدث له القوة الفكرية، ومتى حصلت له القوة الفكرية كان إنسانا بالعقل.

ومعنى ذلك أن القوة الفكرية هى وحدها التى تصير الإنسان، إنسانا بالفعل، وإلى أن تتحقق له هذه القوة، يظل فى مرحلة استعداد وتهيؤ وقابلية لأن يصير إنسانا بالفعل، وإذا لم تتحقق له هذه القوة لا يرق فوق مستوى البهائم.

وهذه القوة الفكرية "إنما تحصل إذا حصلت المعقولات، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر، وما يكون عنه، وبهذه القوة الفكرية هو الشخص إنسان لا بتلك".

والعقل الفعال عند ابن باجه، هو "ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده، فمن أطاع الله، وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نورا

بين يديه يهتدى به، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه، فبقى في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، وحتى يفارق الجسد محجوبا عنه، وتلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بها بالشريعة، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار، يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين". ويعنى ابن باجه بالعقل الذى هو ثواب الله ونعمته، العقل الفعال.

وهو يرى أن المعقولات تحصل بطرق ثلاث، طريق الجمهور، وطريق النظار، وطريق السعدا، أما الأول، أى طريق الجمهور، فمن المحسوس الجزئى، أي أشخاص الأشياء، وأما الثانى، المعرفة النظرية، فهى التى يتجاوز فيها الناظر أشخاص الأشياء، إلى المعقولات، وأما طريق السعداء فخارج عن إمكانات الإدراك الإنسانى، ويتم بتوسط إلهى، وهذا هو:

"ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده".

هذه نظرة وجيزة فى بعض آراء ابن باجه، وهى كما ترى لا تخلو من غموض أشار إليه ابن طفيل، كما وصفها خصوم الرجل بالكفر والإلحاد، وقد شعر ابن باجه هو نفسه بالغموض فى كتابته، فنجده يعلق على "رسالة الاتصال" بقوله:

".... لما قرأت هذا القول، رأيت فيه تقصيرا عن إفهام ما كنت أردت إفهامه، فإن المعنى المقصود برهان ليس يعطيه هذا القول إعطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وكذلك وجدت ترتيب العبارة فى بعض موضع على غير الطريق الأكمل، ولم يتسع الوقت لتبديلها".

ومهما يكن من أمر فإن ابن باجه رائد فلاسفة الأندلس، لـــه تـــأثيره الواضح على رسالة ابن طفيل "حي بن يقظان"، وأيضا قـــد خـــط الطريـــق العقلية لأكبر فلاسفة العرب المسلمين فى المغرب، ونعنى به ابن رشد٠

ولك أن ترجع إلى المصادر والمراجع التالية لمزيد من التفصيل عـــن آراء ابن باجه الفلسفية:

١ ـ ابن باجه (أبو بكر بن الصائغ): "تدبير المتوحد"، "رســـالة فـــى اتصــــال الإنسان بالعقل الفعال"، "رسالة الوداع"، نشرة الدكتـــور مـــاجد فخرى، بيروت، دار النهار للنشر، عام ١٩٦٨م٠

٢ ـ ابن باجه: "رسالة فى اتصال الإنسان بالعقل الفعال"، نشرة الدكتور أحمـــد فؤاد الأهوانى فى كتابه "تلخيص كتاب النفس لأبى الوليد بـــــن رشد"، سنة ١٩٥٠م، كما نشرها ســـــنة ١٩٤٢م، المستشـــرق الأسبانى آسين بلاثيوس مع ترجمتها إلى الأسبانية٠

٣ ـ المراكشى (عبد الواحد): المعجب فى تلخيص أخبار المغـــرب، الطبعـــة الأولى، سنة ١٩٤٩م، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة٠

٤ ـ حنا الفاخورى، الدكتور خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربيـــة، منشـــورات دار الجيل، بيروت، لبنان، الجـــزء الثـــانى، الطبعـــة الثانيـــة، ١٩٨٢م٠

٥ ـ الدكتور حسين مروة: النزاعات المادية فى الفلسفة العربية الإســـلامية، ج ٢، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م٠



الفصل السابع

الإلهيات فى فلسفة ابن طفيل

ويشمل:

أ - ابن طفيل ٠٠٠٠ نشأة وآثارا ومنهجا٠

ب - "قدم العالم وحدوثه" عند ابن طفيل٠

ج - "الاستدلال على وجود الله" و "صفاته" عند ابن طفيل٠

د - "التوفيق بين الفلسفة والدين" عند ابن طفيل٠



أ - ابن طفيل ... نشأة وآثارا ومنهجا :

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسى، ولد فى غرناطة نحو سنة ١١١٠م/ ٥٠٦هـ، واشتهر فى الطب والرياضيات والفلسفة والشعر، وكان طبيبا فى غرناطة، وعمل كاتبا لحاكم ولاية هذا البلد، ثم للأمير أبى سعيد حاكم طنجة، ولما علا أمره وارتفع أنه، انتدب ليكون طبيبا لأبى يعقوب يوسف المنصور ثانى خلفاء الموحدين (١١٦٣ - ١١٨٤م) فقدم إليه ونال مكانة واسعة لديه، كما يحكى لنا عبد الواحد المراكشى فى معجبه، يقول:

"٠٠٠٠ كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف والحب له - ابن طفيل - بلغنى أنه كان يقيم فى القصر عنده أياما ليلا ونهارا لا يظهر، وكان أبو بكر هذا أحد حسنات الدهر فى ذاته وأدواته"٠ ويمثل هذا الخليفة (أبو يعقوب يوسف المنصور) - كما يقول لنا الدكتور عاطف العراقى فى كتابه "الميتافيزيقيا فى فلسفة ابن طفيل" - نمطا من الحكام الذين يجمعون بين التفقه فى الدين والورع من ناحية، وبين الطموح إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى، والأدلة التى يسوقها الدكتور عاطف على ذلك كثيرة منها، حرص الخليفة أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، وكذلك بحثه المستمر عن العلماء، وهناك مقابلة تمت بين هذا الخليفة، وبين فيلسوف قرطبة الأشهر ابن رشد، حضرها ابن طفيل، تكشف هذه المقابلة عن مدى إطلاع الخليفة على الكتب الفلسفية، إذ يسأل الخليفة ابن رشد - فى هذه المقابلة - عن مشكلة الحدوث والقدم - حدوث العالم وقدمه - ليس هذا فقط، بل أخذ يتكلم عن المسألة التى سأل ابن رشد عنها، ويذكر ما قاله إفلاطون وأرسطو وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم٠

دليل آخر يكشف عن اهتمام هذا الحاكم بالفلسفة، لقد أراد قراءة فلسفة أرسطو، ولكنه كان يشكو من الصعوبات التى يجدها فى عبارات أرسطو، كما ترجمها المترجمون، يبلغ رغبته هذه إلى ابن طفيل، يعتذر الأمير، نظرا لكبر سنه، وكثرة مشاغله فى البلاط، يستدعى ابن طفيل ابن رشد، ويبلغه رغبة الأمير قائلا له:

"لو وقع لهذه الكتب - أى كتب أرسطو - من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك: فافعل، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة ....".

لعلك تلاحظ أن ابن طفيل نال مكانة واسعة لدى الخليفة أبى يعقوب يوسف المنصور، وجمع له فى بلاطه مشاهير العلماء، كما قدم إليه ابن رشد واستدعاه لشرح كتب أرسطو.

هذه بعض الأدلة التى تكشف عن مدى اهتمام هذا الخليفة - أبو يعقوب يوسف - بالعلم والفلسفة، والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربى، يلاحظ أن الحياة الفكرية فى دولة الموحدين كانت أفضل حالا من الحياة الفكرية التى كانت موجودة فى دولة المرابطين، إذ اتسمت هذه الحياة الفكرية ببعض الاتساع فى الأفق ورحابة النظر وحرية البحث.

تنقل ابن طفيل بين أكثر من مدينة متتلمذا، وتأتى قرطبة فى مقدمة هذه المدن التى تعلم فيها، وبعدها أشبيلية، الأولى (قرطبة) كانت تعد من أعظم المدن بالأندلس، وفيها نشأ أكثر العلماء والمفكرين، والثانية (أشبيلية) كانت تعد موطن الفنانين وأهل الطرب، ويحكى لنا المقرى فى "نفح الطيب" ما يوضح ذلك قائلا: "... إذا مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه، حملت

إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة، وأريد بيع آلاته، حملت إلى أشبيلية"٠

تتلمذ ابن طفيل - حسب رواية المراكشي في معجبه - على جماعة من المتخصصين بعلم الفلسفة، منهم ابن باجة وغيره، وإن كان ابن طفيل لم يلتق بابن باجة في حياة الأخير، وغيرها هذه التي يذكرها المراكشي في معجبه، تعنى وتشير إلى الفارابي فيلسوف المشرق العربي الكبير، وابن سينا ٠

وقد توفي ابن طفيل في مراكش سنة ١١٨٥م / ٥٨١هـ، وقد حضر الخليفة بنفسه جنازته٠

واهتمام ابن طفيل بالتأمل، أكثر من اهتمامه بالتأليف، إضافة إلى المشاغل العملية العديدة في بعض فترات حياته، والتي لا شك كانت عبئا عليه وعائقا له عن مواصلة التأليف والإبداع الفكري والفلسفي، بدليل أنه اعتذر عن عدم شرح كتب أرسطو، كل هذا يظهرنا على الأسباب التي وراء قلة مصنفاته، ويذكر المؤرخون لابن طفيل "تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك"، ورسالة في النفس، ورسائل تبودلت بينه وبين ابن رد في الطب، ولكن شيئا من ذلك لم يصل إلينا، وكل ما لدينا من آثار ابن طفيل رسالة "حي بن يقظان" التي ترجمت إلى لغات كثيرة، وتضمنت خلاصة آراء الرجل في الفلسفة، ومن المعروف أن الإسم الكامل لهذه الرسالة هو:

"رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف بن طفيل"٠

وقد توجه فيها ابن طفيل إلى أحد الأصدقاء الذى طلب إليه أن يلخص له فلسفة أهل الشرق.

هذا عن نشأة ابن طفيل وآثاره، أما عن منهجه فيقول الدكتور عاطف العراقى، أن ابن طفيل التزم إلى حد كبير بخصائص الموقف الفلسفى، والتى من بينها، أنه موقف يعبر عن الشكل الذى يحقق لصاحبه مرتبة الإيمان الحقيقى لا الإيمان التقليدى، إضافة إلى أن الملتزمين بالموقف الفلسفى يتسمون بالقلق والحيرة والتأمل والتفكير الهادئ المتزن، وأيضا يتسمون بالجانب النقدى الذى يتمثل فى موقفهم من آراء السابقين، وهذا الالتزام من جانب ابن طفيل بخصائص الموقف الفلسفى، يتبدى فى بعض أوجه النقد التى وجهها إلى سابقيه، الفارابى، ابن سينا، الغزالى وابن باجة.

يرى ابن طفيل أن أكثر ما وصلنا من كتب أول هؤلاء (الفارابى) فى المنطق، وما ورد إلينا من كتبه فى الفلسفة كثير الشكوك، ونجد فى قصته "حى بن يقظان" أمثلة لهذه الشكوك التى يراها ابن طفيل فى مصنفات الفارابى الفلسفية، قد أثبت الفارابى فى كتابه "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها، وبقاء لا نهاية له، أى بقاء أبدى، ثم يقترح فى كتابه "السياسة المدنية" بأنها - أى النفوس الشريرة - منحلة وسائرة إلى العدم، وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة.

مثال آخر على الشكوك التى يراها ابن طفيل فى مصنفات الفارابى الفلسفية، يصف الفارابى فى شرحه كتاب الأخلاق، طرفا من السعادة الإنسانية، وأن هذه السعادة تكون فى هذه الحياة الدنيا، وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هزيان وخرافات عجائز، وهذا الرأى من جانب الفارابى - فيما يقول ابن طفيل - قد جعل اليأس من رحمة الله تعالى يدخل القلوب - قلوب الخلق

- إن هذا الرأى قد جعل الفاضل والشرير فى مرتبة واحدة، ومصير الكل إلى العدم، وهذا خطأ وقع فيه الفارابى، من وجهة نظر ابن طفيل.

إضافة إلى ذلك، يفضل الفارابى الفلسفة على النبوة، أى طريق الفلسفة على طريق النبوة، من وجهة نظر ابن طفيل، وفى قضية "الحدوث والقدم" نجد مثل هذا التخبط الذى أشار إليه ابن طفيل فى فكر الفارابى، حين يحاول الأخير التوفيق بين رأى كل من أفلاطون وأرسطو فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو" ويذهب فى هذا الكتاب أن أرسطو يقول بحدوث العالم، وينسب إلى أفلاطون أيضا القول بالحدوث، وهذا خطأ وقع فيه الفارابى، إذ أن كلا من أفلاطون وأرسطو قائل بقدم العالم، والفارابى نفسه انتهى إلى القول أن العالم "قديم بالزمان حادث بالذات"، ولك مراجعة الفصل الخاص بالفارابى.

ونجد أن ابن طفيل يشير، فى أكثر من موضع فى رسالته "حى بن يقظان" إلى أن ابن سينا، وهو يرى أن المقارن بين كتاب "الشفاء" لابن سينا، وبين ما كتب أرسطو، يظهر له اتفاق الفيلسوفين فى أكثر الأمور، هذا إضافة إلى كتابه "الفلسفة المشرقية" وإن كنا نجد فى كتابه "الإشارات والتنبيهات" - وهو آخر ما صنف - وخاصة فى القسم الإلهى، والقسم الخاص بالتصوف بعض الآراء التى لم يقل بها أرسطو.

ويكشف قول ابن سينا بالفيض عن تأثره بأفلوطين، كما أننا نلحظ أثرا أفلاطونيا فى آرائه فى الخلود وفى العلم الإلهى.

أما عن الغزالى، فتكثر إشارات ابن طفيل إليه فى مؤلفه "حى بن يقظان"، وهو - ابن طفيل - يرى فى مؤلفات الغزالى تخبطا وترددا واضحين، ويسوق لنا أدلته على هذا قائلا أن الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" يكفر الفلاسفة القائلين بالخلود الروحانى دون الجسمانى، وفى كتابه

"المنقذ من الضلال" يقول الغزالى - فيما يروى ابن طفيل - "أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، وأن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية"، وأشك فى هذا القول الأخير الذى نسبه ابن طفيل للغزالى .

ويرى البعض (الإمام أبو عبد الله المازرى المالكى): "أن كتاب إحياء علوم الدين" متردد بين مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الإشارات وهو لا يعدوها" .

ورأينا فى دراستنا عن "الغزالى نموذجا لأصالة المفكر المسلم"، كيف أنه باحث عن الحقيقة، حاول التماسها فى علم الكلام، وفى الفلسفة، وكانت له مآخذه العديدة على منهجيتهما، وأخيرا وجد ضالته فى التصوف، الأمر الذى يفسر لك تنوع اهتمامات الغزالى بين كلامية وفلسفية وصوفية، ثم تحوله من علم الكلام والفلسفة إلى التصوف، ولعل هذا التحول هو السبب وراء ما يراه البعض - من الدارسين والباحثين - من التردد والتخبط فى فكر الغزالى . وأخيرا نجد إعجابا بابن باجة فى مصنف ابن طفيل "حى بن يقظان"، حيث يفرق ابن طفيل بين نوعين من الاتصال، بالعقل الفعال، نوع أول يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى، كما هو الحال بالنسبة لابن باجة، ونوع ثان يكون عن طريق الذوق، أى عن طريق الجانب الوجدانى القلبى، كما هو الحال عند الغزالى .

وفكرتا "التوحد" و "الاتصال الفكرة - لا الذوقى - بالعقل الفعال" والموجود كان عند كل من ابن باجة وابن طفيل، تكشفان عن إعجاب وتأثر ابن طفيل بابن باجة .

الإلهيات في فلسفة ابن طفيل :

ب - (قدم العالم وحدوثه) عند ابن طفيل :

يقف ابن طفيل حائرا أمام قضية قدم العالم أو حدوثه، وإن كان يميل - بعد هذه الحيرة - إلى القول بالقدم، ولعل سبب هذه الحيرة راجع إلى ارتباط البحث فى هذه القضية بموضوع الكفر والإيمان، والدليل على ذلك أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالى، ذهب إلى تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وبالتالى فأنت تجد صراعا فى الرأى بين القائلين بقدم العالم، والقائلين بحدوثه، إذ أن كل فريق من الفريقين يصف الآخر بالتناقض والإلحاد، وحول هذا المعنى يقول أبو البركات البغدادى:

"إنه لما كانت مقالة الحدوث أقرب إلى الأذهان الأكثرية فى تصور الخالقية والمخلوقية، صار القائلون بها أكثر عددا ، ثم شهد لها من الخواص المعتبرين من شهد، فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعا، وشنع بعضهم على بعض، فسمى أهل الحدوث، أهل القدم دهرية، وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين، يعتقد الجمهور فى معناها، جحد الخالق المبدأ الأول، ورفعه، وسمى أهل القدم، أهل الحدوث، معطلة، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جودة مدة لا نهاية لها فى البداية" ،

فأنت واجد فى هذا النص أن القول بالحدوث - حدوث العالم - أقرب إلى الأذهان فى تصور الخالقية والمخلوقية، بمعنى أن القول بالحدوث وتصور فكرة الخالقية والمخلوقية، أمران متلازمان ومقبولان عند الأكثرية، وبالتالى فهم يصفون أهل القدم بأنهم دهريون أى منكرون فكرة الخلق؛ وأنت واجد أيضا - فى هذا النص - أن القائلين بالقدم يصفون أهل الحدوث بأنهم معطلة على أساس أنهم - أهل الحدوث - يتصورون وجود زمان ليس فيه خلق وبالتالى يعطلون قدرة الحق تبارك وتعالى مدة لا نهاية لها فى البداية ،

وإذا كان الغزالى قد ذهب إلى تكفير القائلين بالقدم، فإن غيره قد تلمس الأعذار لهم، فهذا ابن رشد على سبيل المثال يقول:

"ويشبه أن يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة، إما مصيبين مأجورين، أو مخطئين معذورين".

وحول هذا المعنى - التماس الأعذار للقائلين بالقدم - يأتى قول الشيخ محمد عبده:

"إنه لا مسوغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم، والقول بأنهم أنكروا شيئا ضروريا من الدين، وكل ما ينبغى قوله، هو أنهم أخطأوا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد، ولم تجب عصمته، فإنه معرض للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره ومقصده، الوصول إلى الحق وإدراك مستقر اليقين".

ولكن ما هو موقف ابن طفيل من هذه القضية، هل ارتضى لنفسه القول بالحدوث أم مال إلى القول بالقدم، يحكى لنا على لسان حى، كيف أنه فكر فى العالم بجملته، هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، ومن هنا يكون العالم حادثا، أم هو أمر كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه، ومن هنا يكون العالم قديما، ويعرض ابن طفيل لنا شكوكا حول القول بالقدم وأخرى حول القول بالحدوث، تتمثل الأولى فى قوله باستحالة وجوده لا نهاية له، وأن الوجود لا يخلو من الحوادث، وبالتالى لا يمكن أن يكون متقدما على هذه الحوادث، وإذن فالعالم حادث، لأن ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد حادثا.

وأما القول بحدوث العالم، فيعترضه - كما يرى ابن طفيل - أن يكون الزمان قد تقدمه، والزمان من جملة العالم وغيره منفك عنه، فـإذن لا يفـهم تأخر العالم عن الزمان، ثم إذا كان العالم حادثا فلابد له من محـدث، وهـذا المحدث الذى أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك، الطارئ طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره، أم لتغير حدث فى ذاته، فإن كان فما الذى أحـدث ذلـك التغير •

والسؤال الآن ما هى حقيقة موقف ابن طفيل من هذه القضية، ولكـى نقترب من هذه الحقيقة، اقرأ معى هذا النص البالغ الأهمية، يقول ابن طفيل:

"إن العالم كله بما فيه السموات والأرض والكواكب، وما بينها ومـا فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غـير متـأخرة بالزمان، كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسما من الأجسام ثم حركت يـدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تبعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركـة يدك تأخرا بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهـا معـا، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان "إنما أمـره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" •

يرجح ابن طفيل هنا القول بالقدم، فالعالم عنده متأخر عن الله تعـالى بالذات، وليس متأخرا عنه بالزمان، أى أن العالم قديم بالزمان حادث بـالذات، وابن طفيل هنا يخالف الكندى القائل بحدوث العالم، ويتابع الفارابى وابن سـينا القائلين بالقدم واللذين تبنيا نظرية الفيض الأفلوطينية، وتجدر الإشارة إلـى أن الكون - عند الفيضيين - ينبثق من الله انبثاقا طبيعيا، بحكم الضرورة، وهـذا الانبثاق معنى من معانى الاضطرار والإلزام، فالله تعالى - حسـب نظريـة الفيض - ليس فاعلا مختارا مريدا، وفى هذا تخالف نظرية الفيض التصـور الذى قدمته الأديان السماوية المنزلة عن الله تعالى، هذا مـن جـانب، ومـن

جانب آخر، تتعارض مع القول بالعناية الإلهية، وهو من صميم العقيدة الإسلامية، والعالم - حسب نظرية الفيض - ملازم لله تعالى منذ القدم، ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، وحركة الخاتم لحركة الإصبع، فهو - العالم - قديم قدم الله تعالى، يغر متأخر عنه بالزمان، بل بالذات والرتبة، وباختصار، العالم عند الفيضيين، الفارابى، ابن سينا، وابن طفيل، قديم بالزمان حادث بالذات •

ج - (الاستدلال على وجود الله) و (صفاته) عند ابن طفيل :

يرى ابن طفيل أننا نستطيع إقامة الدليل على وجود الله سواء قلنا بالحدوث أو بالقدم، حدوث العالم أو قدمه، وهو هنا يرد على الغزالى الذى انتهى إلى أن من يقول بحدوث العالم هو الذى يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله، أما القائل بالقدم فليس له هذا الحق، لأن القول بالقدم يتصادم - فى رأيه - ومحاولة التدليل على وجود الله تعالى •

ويتمثل هذا الدليل الذى يقدمه ابن طفيل على وجود الله فى قوله أن العالم سواء أكان قديما أو محدثا لابد له من محرك أو محدث وهو الله تعالى ويسمى هذا بدليل الحركة، وفى حديث ابن طفيل عن العلاقة بين المادة والصورة واحتياج الصورة فى حدوثها فى المادة إلى محدث أى فاعل مختار دليل آخر على وجود الله يمكن أن نسميه دليل المادة والصورة، هذا إضافة إلى أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها تعالى ولطيف حكمه ودقيق علمه وهذا هو دليل الغائية والعناية الإلهية، وإليك بعض التفصيل لهذه الأدلة الثلاثة •

يقيم ابن طفيل برهان وجود الله على حركة العالم، فهو - العالم - سواء أكان قديما أو محدثا لابد له من محرك أو محدث، قال ابن طفيل مفصلا آراءه فى تحليله لتفكير حي بن يقظان:

"فرأى حى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لابـد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وإن اعتقد قدم العالم وصل إلـــى النتيجـة نفسها، إذ أن العالم متحرك وحركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، وكل حركة فلابد لها من محرك، والقوة التى تحرك العالم ليست فى جسمه ولا فـى جسم خارج عنه وهى لوجود بُرى عن الأجسام وغير موصوف بشىء مـــن أوصاف الجسمية"٠

وكأن ابن طفيل يريد أن يبين لنا أن افتراض الحـدوث يـؤدى إلـى القول بوجود الله، وافتراض القدم يؤدى أيضا إلى القول بوجـــود الله، وهــذا يدلنا علــى اعتقــاد ابن طفيل أن القول بالقدم لا يعنى إنكـــارا لوجـود الله، بحيث لا يوجد تناقض فى الجمع بين القول بالقدم والتدليل علــى وجــود الله، وحول هذا المعنى يقول ابن طفيل"

"لقد انتهى نظر حى بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتـــهى إليــه بالطريق الأول (طريق الحدوث)، ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العـلم أو حدوثه، وصح له الوجهين جميعا، وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجســم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه ولا خـــارج عنـــه، والاتصـــال والانفصـــال والدخول والخروج، هى كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها"٠

ولعل أهمية هذا الدليل عند ابن طفيل، تكمن أساسا فى ربطـــه بيـــن فكرة الحركة، وفكرة الحدوث والقدم، وكيـــف أن افـتراض الحـــدوث أو افتراض القدم يؤديان معا إلى القول بوجـــود الله تعـــالى، والحركـــة فـــى افتراض القول بالحدوث تكون من اللاوجود إلى الوجود، أما فـــى افـتراض القول بالقدم فتكون من وجود إلى وجود، من وجود بالقوة إلى وجود بـــالفعل، والمعروف أن أرسطو يجعل الحركة فى الانتقال من الوجود إلى الوجود، من

الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فى حين يجعلها القائلون بالحدوث فى الانتقال من اللاوجود إلى الوجود. ويرتب ابن طفيل على دليل الحركة قوله إن مادة كل جسم تفتقر إلى الصورة، إذ لا تقوم المادة إلا بالصورة، ولا تثبت لها حقيقة بدون الصورة، لقد تتبع حى - فيما يقول ابن طفيل - الصور، صور صورة، ورأى أنها كلها حادثة وأنها لابد لها من فاعل، ثم إنه نظر إلى ذوات الصور، فلم ير أنها شىء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقية لها، وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها". الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار، إذ كل حادث له محدث، ومن هنا كانت الموجودات كلها مفتقرة فى وجودها، إلى هذا الفاعل، وبحيث لا يقوم شىء منها إلا به، فهو علتها وهى معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود، أى سبقها العدم، أو كانت قديمة أى لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقا، إنها فى الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو فى ذاته غنى عنها، وبرىء منها".

وواضح هنا أن جميع الموجودات - فيما يذهب ابن طفيل - تتركب من مادة وصورة، وكل مادة تفتقر إلى الصورة، والصورة لا يصح وجودها إلا عن فاعل، فجميع الموجودات تفتقر فى وجودها إلى الفاعل.

هذا عن دليلى الحركة واحتياج الصورة فى حدوثها فى المادة إلى محدث أى فاعل مختار، أما عن دليل العناية الإلهية والغائية، فيرى ابن طفيل أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى، وهذا يعنى أن الغائية والعناية الموجودتان فى العالم يدلان على وجود الله تعالى فاعلا منظما لطيفا دقيقا حكيما.

وعبارات ابن طفيل التى تكشف عن جانب العناية والغائية فى الكون واستفادته منه فى التدليل على وجود الله تعالى: كثيرة، تأمل معى قوله:

"إن أقل الأشياء الموجودة، فضلا عن أكثرها، نجده شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال".

وهو يقول أيضا:

"لقد تأمل حى فى جميع أصناف الحيوان، كيف أعطى كل شىء خلقه ثم هداه لاستعماله، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التى خلقت له فى وجوه المنافع المقصودة بها، لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلا عليه، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء".

واستمع إليه يقول كذلك حول فكرة العناية والغائية:

"إننا لو نظرنا فى الموجودات التى لها حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل، لعرفنا أنها من فيض الله تعالى، ومن جوده ومن فعله، بحيث يمكن القول إنه لا شىء من الأشياء إلا ونرى فيه أثر الصفة، بحيث ننتقل من المخلوق إلى الخالق، ومن المصنوع إلى الصانع، وما يقال عن موجودات العالم الأرضى، يقال عن موجودات العالم العلوى، إنها كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق دقيق، بعيدة عن قبول التغير والفساد".

وهكذا فأنت تجد أن ابن طفيل اعتمد على فكرة الغائية والعناية الإلهية، فى تقديم دليل على وجود الله، وهو بهذا ينفى أن يكون العالم حدث مصادفة أو وجد بطريقة عارضة، بل متقنا غاية الإتقان ومنظما غاية

التنظيم، وهذا يكشف عن وجود فاعل متقن حكيم عليم، يكشف عن وجود الله تعالى.

وينتقل ابن طفيل بعد إثبات وجود الله إلى البحث فى صفاته تعالى، والعلاقة بينها وبين الذات الإلهية، وهو لا يخصص مبحثا مستقلا من مباحث قصته الفلسفية لدراسة موضوع الصفات الإلهية، ونجده يتطرق إلى الحديث عنه أثناء دراسته لكثير من الموضوعات الأخرى كمشكلة الحدوث والقدم، والتدليل على وجود الله وغيرهما؛ وتكشف رؤية ابن طفيل فى الصفات الإلهية عن تأثره بكل من المعتزلة والفارابى.

يرى ابن طفيل أن الصفات الإلهية على نوعين، إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة، وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو من بعيد، ويشترط فى صفات الثبوت التنزيه، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التى من جملتها الكثرة، بحيث لا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هى حقيقة ذاته، ولا كثرة فيها بوجه من الوجوه.

ولعلك تلحظ هنا تأثره بالمعتزلة، إذ أنه يقول إن علمه تعالى بذاته ليس معنى زائدا على ذاته، بل ذاته هى علمه بذاته، وعلمه بذاته هو ذاته.

وإذا كانت صفات الثبوت راجعة إلى حقيقة ذاته، فإن صفات السلب راجعة إلى التنزه عن الجسمية، وإليك بعض التحليل لرؤية ابن طفيل فى الصفات الإلهية.

ينفى ابن طفيل صفة الجسمية عن الله تعالى، إذ لو كان جسما من الأجسام، لكان من جملة العالم، لأن كل ما فى العالم يعد أجساما، ولكان حادثا، والحادث له محدث، ولو كان هذا المحدث الثانى أيضا جسما،

لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلا، وإذن فلابد من القول بأن الله ليس بجسم، انطلاقا من قاعدة التنزيه التى تنفى عن الله أى شبه بالموجودات، وإذا كان الله تعالى لا يعد جسما، فلا يمكن إدراكه بشيء من الحواس، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق الأجسام، وإذا كان لا يمكن أن يحس، فلا يمكن إذن أن يتخيل، لأن التخيل لا يخرج عن كونه إحضارا لصور المحسوسات بعد غيبتها؛ الله إذن ليس بجسم، وجميع صفات الأجسام كالامتداد فى الطول والعرض والعمق تعد مستحيلة بالنسبة له، وهو - تعالى - منزه عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام.

وهكذا فأنت واجد أن ابن طفيل يرتب على نفى صفة الجسمية عن الله تعالى، استحالة إدراكه بشيء من الحواس، واستحالة تخيله، ورؤيته، ويرتب على ذلك أيضا نفى جميع صفات النقص التى يتصف بها كل ما هو جسم، وتنزيه الحق تعالى عنها، فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال، وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه، إنه تعالى فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس فى الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله.

وينفى ابن طفيل عن وجود الله تعالى، صفة العدم، يقول:

"لقد تتبع حمى صفات النقص كلها، فرآه - وجود الله تعالى - بريئا منها، وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم، وكيف يكون تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته.

فالعدم يحدث فى الموجودات الحادثة، المتغيرة، والله تعالى ليس بحادث ولا متغير، وابن طفيل هنا متأثر بالفارابى.

ونتابع حديث ابن طفيل عن الصفات الإلهية، يقول أن الله تعالى قادر وعالم، فإيجاد العالم يدل على صفة القدرة، كما يدل أيضا على العلم، يقول ابن طفيل بعد إثباته لوجود الله ونفيه صفة الجسمية عنه:

"إذا كان الله تعالى فاعلا للعالم، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به".

وهكذا فأنت تجد أن ابن طفيل ينفى عن الله تعالى كل صفات النقص التي تتصف بها الموجودات، حفاظا منه على قاعدة التنزيه، وهو يوحد بين الذات والصفات، متأثرا فى ذلك بالمعتزلة؛ واقرأ معى عبارته التى يقول فيها:

"إن الله تعالى هو المعطى لكل وجود وجوده، فلا وجود إلا هو، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو".

د - التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن طفيل :

تضمن مؤلف ابن طفيل "حى بن يقظان" رؤيته فى مجال التوفيق بين الفلسفة والدين، وتتلخص ملامح هذه الرؤية فى بيان أن ما توصل إليه "حى بن يقظان" بمفرده عن طريق التفكير والتأمل فى جزيرته التى عاش فيها بمفرده متوحدا، لا يخالف الدين، كما أراد أن يبين لنا الفرق بين الطريق الذى يعتمد على التأويل والتأمل فى المعانى الروحانية، والطريق الذى يلتزم صاحبه بالاعتماد على ظاهر الآيات، وكيف أن هذا الفارق بين الطريقين لا يلغ أن هناك اتفاقا فى الغاية التى ينشدانها، وإليك بعض التفصيل لملامح هذه الرؤية عند ابن طفيل.

يذكر ابن طفيل - فى أول قصته الفلسفية - احتمالين لكيفية وجود حى، الأول يتمثل فى تخيله أن إنسانا تولد من الأرض دون أن يكون له أم

ولا أب، وذلك فى جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء، وهذه الجزيرة أكثر بقاع الأرض اعتدالا من جهة الهواء، ولعلك تلحظ أن هذا الاحتمال يصطدم مع ما يراه العلم والدين، ثم يشرح لنا كيف تربى حى وانتقل من حال إلى حال، وكيف تكونت الأعضاء لهذا الجسم الذى تعلقت به الروح. والاحتمال الثانى يتخيل فيه ابن طفيل وجود جزيرة واسعة يملكها رجل كانت له أخت منعها من الزواج لأنه لم يجد ما يصلح أن يكون أهلا لها من الرجال، وكان له قريب يسمى يقظان، تزوجها سرا، ولما وضعت طفلا (حى) خافت اكتشاف أمرها، وضعته فى تابوت وألقت به فى الماء، ووصل التابوت إلى الجزيرة النائية وعندما اشتد الجوع بالطفل، بكى بحيث سمعته ظبية فقدت وليدها، حنت عليه وأروته لبنها وأخذت تربيه وتدفع عنه الأذى؛ ويحدثنا ابن طفيل عن تفصيلات حول علاقة حى بالظبية، وكيف كان يعطف عليها حين كبرت، إلى أن أدركها الموت وسكنت حركاتها وتعطلت جميع أفعالها، فحزن عليها أشد الحزن وكان ذلك باعثا له على التفكير فى السبب الذى أدى إلى موتها.

احتمالان لكيفية وجود حى يذكرهما ابن طفيل، أحدهما أن حيا تولد من الأرض دون أن يكون له أم ولا أب، حيث حدث امتزاج بين الحار والبارد، والرطب واليابس، وكان الامتزاج متعادلا بحيث أصبح مهيئا لأن تتعلق به الروح الذى هو من أمر الله تعالى، والآخر (الاحتمال الآخر) التولد عن طريق أب وأم.

ونمضى مع ابن طفيل وقصته المتخيلة، فنجده يتخيل وجود جزيرة قريبة من الجزيرة التى نشأ بها حى بن يقظان، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين، نشأ فى هذه الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير، أحدهما يسمى أبسالا، والآخر يسمى

سلامان، وقد التزما بهذه الملة الجديدة وإن اختلفا فى أن الأول كان يميل إلى التأويل ويبحث عن المعنى الباطنى لا الظاهرى، وكان الثانى - سلامان - أكثر تمسكا بالظاهر، وابتعادا عن التأويل والتأمل، والمعروف أن الميل إلى التأويل مرتبط بالعزلة بعيدا عن الجماعة، أما الميل إلى التمسك بالظاهر فمرتبط بالتعلق بالجماعة.

وهذا يعنى أن أبسالا يمثل رجل الدين الملتزم بالتأويل والتعمق فى المعانى الروحانية، أما سلامان فيمثل الفقيه الذى يبتعد عن التأويل متمسكا بذلك المعنى الظاهرى، وكان هذا الاختلاف فى الرأى أو الاتجاه بين كل من أبسال وسلامان سببا فى افتراقهما، فيذهب أبسال إلى الجزيرة التى نشأ بها حى بن يقظان، مؤثرا التأمل والتفكير، وإن كان لا يعلم بوجود حى بهذه الجزيرة.

ويبين لنا ابن طفيل فى قصته الفلسفية أن حيا كان فى تلك الفترة شديد الاستغراق فى تأملاته، وكان لا يترك مغارته التى يعيش فيها إلا مرة فى الأسبوع لتناول غذائه، إلى أن التقى أبسال حيا، واطمأن كل منهما إلى الأخر، وإن كان التفاهم بينهما متعذرا فى بداية اللقاء نظرا لأن حيا لم يتعلم إلا لغة الحيوانات.

يبدأ أبسال فى تعليم حى الكلام تدريجيا، إلى أن أصبح التفاهم ممكنا بينهما، ويخبر حى أبسالا أنه لا يدرى له أبا ولا أما، ولا ابتداء، أكثر من الظبية التى قامت بتربيته.

يخبر أبسال حيا أن دينا ظهر، يدعو إلى أن نأتمر بجملة من الأفعال، وننتهى عن جملة أخرى منها، لم يندهش حى بهذا الذى أخبره به أبسال، وهنا يتطابق المعقول (التفكير النظرى) مع المنقول (الذى أخبر به أبسال حيا) والذى يمثل الجانب الدينى، وينظر أبسال إلى حى نظرة تعظيم

واحترام، ويتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

ثم يخبر أبسال حيا عن جزيرته - جزيرة أبسال - وأحوال الناس فيها، ويصف له الفرائض والعبادات، ويتلقى حى ذلك كله ويلتزم به ويأخذ نفسه بأدائه، غير أنه كان يتعجب من أمرين ولا يدرى وجه الحكمة فيهما:

الأول لم ضرب الرسول صلى الله عليه وسلم الأمثال للناس فى كثير مما وصف به أمر العالم الآخر؟

والثانى لم أباح اقتناء الأموال والتوسع فى المأكل اللذين يؤديان إلى الاشتغال بالباطل والابتعاد عن الحق، وكان رأى حى ألا يتناول أحد شيئا من الطعام إلا أقل القليل، وأما الأموال فلم يكن لها معنى عنده، وكان يعتقد أن الناس كلهم يتمتعون بفطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة، ولم يكن يدر ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم.

ومن هنا اشتد إشفاق حى على الناس وطمع أن تتم نجاتهم على يديه، فيتفق مع أبسال فى الذهاب إليهم فى جزيرتهم وإقناعهم بقيمة ونفع التأمل والتأويل، ولكن أصحاب أبسال يبتعدون عنه ويسخطون عليه فى قلوبهم، فييأس من إصلاحهم، ويتجه هو وصاحبه أبسال إلى جزيرتهما، يتأملان ويعبدان حتى أتاهما اليقين.

نلاحظ فى هذه القصة الفلسفية أن قضية التوفيق بين الفلسفة والدين كانت هدفا من أهداف ابن طفيل، لأنها مشكلة العصر الذى كان فيه، وقد نشب صراع شديد بين أرباب الفلسفة والدين، وراح الفقهاء يطاردون الحكماء، ويحرضون الشعب عليهم، فكان هم الفلاسفة الأكبر أن يبينوا للناس أن الأخذ بالحكمة حكمة، وأن العقل نور من عند الله والشريعة وحى

من الله، والله تبارك وتعالى هو المصدر الواحد لـــهذه وذاك، ولا يمكـن أن يكون الله مصدرا واحدا لنورين متناقضين، ومن ثم فمن المستحيل أن يختلـف العقل والدين، وإن كان هنالك خلاف ففى الظـاهر دون البـاطن، هـذا مـا أوضحه ابن طفيل وما أراد بثه فى رسالته "حى بن يقظان" وقد بين أيضـا أن الخلاف الظاهر ناشئ عن عقلية البشر وفطرتهم الناقصة، لأن الأنبياء عندمـا أدركوا ذلك النقص عدلوا عن مكاشفتهم بالحقائق المجردة، ورمـزوا إليـها بأوصاف جسمانية مادية وصفوا بها الله تعالى وجنته وما هـو مـن العـالم الآخر، وجاءوا الناس بالفرائض ووصفوا لهم العبادات، وذلـك لأن النـاس، وإن كانوا "محبين للخير راغبين فى الحق، إلا أنهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه".

ومن ثم فإذا رأى المفكر فى الشريعة أقوالا تناقض الحقيقة الفلسـفية، فليعلم أن ذلك فى الظاهر، وفى طريقة مخاطبة العامة، وعليه أن يلجـأ إلـى تأويل تلك الأقوال بما يوافق الفلسفة.

وتبقى إشارتان حول قضية التوفيق بين الفلسفة والديـن عنـد ابـن طفيل، الأولى أنه ميز بين مسلك الفيلسوف الذى يؤمن إلى حـد كبـير عـن طريق التفكير العقلى النظرى المجرد، أى المسلك البرهانى، ومسـلك رجـل الدين الذى يتخذ التأويل منهجا له ويتعمق فى المعانى الروحانية، وهو قريـب من مسلك الفيلسوف، ومسلك ثالث يمثله الفقيه الذى يرفض التأويل ويتمسـك بالظاهر، ورابع وأخير يمثله مسلك الجمهور، أصحاب سـلامان، والمتعلـق بالجوانب الحسية، والمسلك الأول هو مسلك حى، والثـانى مسـلك أبسـال، والثالث مسلك سلامان، والرابع مسلك الجمهور الذى يؤمـن عـن طريـق التقليد.

ولعل الذى أراد ابن طفيل التركيز عليه فى قصته الفلسفية هذه، هو أنه لا تعارض بين المعقول والمنقول، بين الفلسفة والدين، وأن الفيلسوف يستطيع أن يصل بعقله إلى ما جاء به الشرع، ويقتنع ويلتزم، إذ لا تعارض بين العقل والدين، بين الحكمة والشريعة.

وأما الإشارة الثانية فتتمثل فى أن هجوم الغزالى العنيف على الفلسفة والفلاسفة، لدرجة تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العالم، والمنكرين علم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد، هذا الهجوم كان من الأسباب القوية وراء محاولة ابن طفيل التوفيق بين الفلسفة والدين، ومعروف أن ابن طفيل من بين الفلاسفة الذين انتهوا إلى القول بقدم العالم ومالوا إلى إنكار علم الله بالجزئيات وإنكار الحشر الجسمانى.



الفصل الثامن

الاتجاه العقلى عند ابن رشد

ويشمل:

(أ) ابن رشد .... تاريخا ونكبة ومكانة.

(ب) "قدم العالم" عند ابن رشد.

(١) تمهيد.

(٢) نقده لطريقة المتكلمين فى الاستدلال على حدوث العالم.

(٣) نقده للفيض.

(٤) العالم قديم عند ابن رشد.

(ج) التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد.

(د) "السببية" عند ابن رشد.

الاتجاه العقلى عند ابن رشد :

أ - ابن رشد ٠٠٠٠ تاريخا ونكبة ومكانة :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد سنة ١١٢٦م / ٥٢٠هـ في قرطبة، وكانت من أعظم المدن بالأندلس، وإليها ينسب جماعة كبيرة من أهل العلم، ونشأ فى بيت ركن إليه العلم والفقه منذ سنين وسنين، فكان جد فيلسوفنا (أبو الوليد محمد بن رشد) من أشهر أهل زمانه تضلعا فى الفقه، ومن أوسعهم تأثيرا فى التيارات السياسية، وقد ولى منصب قاضى القضاة فى الأندلس، وله مباحث فلسفية وفقهية وشرعية، ومجموعة من الفتاوى لا تزال محفوظة حتى اليوم، وتوفى عام ٥٢٠هـ أى بعد مولد حفيده بشهر أو يزيد قليلا[١]، وكان والده أبو القاسم أحمد من كبار الفقهاء وولى قضاء قرطبة، وقد استظهر فيلسوفنا على أبيه الموطأ حفظا، وتعمق فى دراسة الفقه، إضافة إلى جده ووالده، على يد كبار فقهاء عصره[٢] وأداه هذا التعمق إلى وضع كتابه القيم "بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه" ونحا فيه منحا عقليا ٠

وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس، شأنه فى ذلك شأن أبيه وجده، وأضاف فيلسوفنا إلى تعمقه فى الفقه، أنه تعمق فى الأدب وحفظ الشعر، وانصرف بشغف إلى دروس الطب والرياضيات

---

(١) راجع ابن بشكوال، كتاب الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، ج ٢، ص ٥٤٦، نقلا عن د/ عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رد، ط ٥، دار المعارف، ١٩٩٣م، ص ٤٣.

(٢) مثل أبى القاسم بن بشكوال وأبى مروان بن مسرة وأبى بكر بن سمحون وأبى جعفر بن عبد العزيز .ابى عبد الله المازرى٠ راجع النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٤٣.

والحكمة، وجمع ابن رشد بين هذه الميادين العديدة حتى قال عنه ابن الآبــار فى " التكملة لكتاب الصلة":

"إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائــه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشــرة آلاف ورقة"[١].

وكان لاتصال فيلسوفنا، فى مراكش بالخليفة أبى يعقوب يوسف بــن عبد المؤمن، تأثير كبير فى مجرى حياة ابن رشد، فكان أبو يعقوب هــذا ذا ثقافة واسعة، محبا للعلم وأهله مطلعا على الفلسفة وملما بمذاهبها، وكان ابــن طفيل من أقرب المقربين إليه، وقد جمع له العلماء مــن مختلــف الأنحــاء، وحضه على تكريمهم، وهو الذى لفت نظره إلى ابن رشد، فاســتدعاه، ودار بينهما حوار فلسفى يكشف عن مدى اطلاع الخليفة على الفلســفة، وحرصــه على قراءة فلسفة أرسطو على وجه الخصوص وإزالة غمــوض أغراضــه وبعض قلعه عبارته أو عبارة المترجمين عنه، الأمر الذى أدى بــابن طفيــل إلى استدعاء ابن رشد قائلا له:

"لو وقع لهذه الكتب - كتــب أرســطو - مــن يلخصــها أو يقــرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيــك فضل قوة لذلك، فافعل، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جــودة ذهنــك وقوة نزوعك إلى الصناعة - يقصد الفلسفة-"[٢].

---

[١] يؤكد لنا هذا تعبير ابن فرحون فى كتابه "الديباج المذهب" عن اتجاه ابن رشد فى الفقــه، إذ يقول: "وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية".
ج ١، ص ٢٦٩.

[٢] عن ثقافة الخليفة أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، الواسعة، وحبه للعلم وأهله، وحواره مع ابن رشد، ورغبته فى توضيح فلسفة أرسطو، وإزالة ما بها من غموض، راجع:
المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، للمراكشى، طبعة مصر، ص ١٥٦ - ١٥٩.

وقد وجد ابن رشد فى تلك المقابلة حافزا شديدا على العمل الفلسفى، كما ذكر ذلك هو بنفسه، فأكب على أرسطو درسا وتحليلا وشرحا وتعليقا حتى كان أول فيلسوف عربى أجاد فهمه وأعاد مذهبه إلى صفائه بعد أن دخلته العناصر الأفلاطونية وأبعدته عن سياقه؛ وذلك بما قدمه من شروح لفلسفة أرسطو أفادت العالمين اللاتينى والعربى حتى يومنا هذا فضلا عن أثرها البالغ فى ترويج فلسفة المعلم الأول فى الأوساط الفلسفية وخاصة فى الغرب.

وبعد وفاة الخليفة أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، خلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور (١١٨٤ - ١١٩٨) وقد افتتح عهده بتكريم شديد لابن رشد، الذى بلغ إذ ذاك أسمى منزلة، مما حرك غيرة الفقهاء والمتزمتين منه، فكان أن هبت فى وجهه عاصفة قادها هؤلاء، رموه فيها بالكفر والزندقة، وأوغروا صدر الخليفة عليه، الأمر الذى أدى إلى غضبه منه ونقمته عليه، فجمع أعظم فقهاء قرطبة وقضاتها، مستجوبين ابن رشد، ومقررين أن تعاليمه كفر محض، ولاعنين من يقرأها، وقاضين على صاحبها - ابن رد - بالنفى، فنفى إلى قرية يهودية تقع على مسافة نحو خمسين كيلو مترا إلى الجنوب الشرقى من قرطبة وتدعى اليسانة[١].

---

[١] تجدر الإشارة إلى أن المؤرخين اختلفوا فى أسباب النكبة التى حلت بفيلسوفنا، فمنهم من قال أن مخاطبة ابن رشد للخليفة بغير كلفة لم ترق المنصور إذ كان يخاطبه بقوله "إسمع يا أخى"، ومنهم من أرجع غضب الخليفة ألى أن ابن رشد لقبه فى كتاب الحيوان بملك البربر، ومنهم من ذهب إلى أن الصلات الطيبة التى كانت تربط ابن رشد بأخى المنصور والذى كان ينافسه على العرش، هى السبب فى غضب الخليفة عليه وإن كنا أميل إلى إرجاع نكبة ابن رشد إلى أسباب دينية وفلسفية، ويحملنا على هذا الميل، أن المنصور لم ينتقم على ابن رشد إلا إرضاء لأخصامه، بدليل أن نقمته اقتصرت على النفى دون الإعدام، وأنه بعد عودته إلى

وكانت هذه النكبة شديدة الوطأة على التأليف الفلسفى، إذ أمر الخليفة بإحراق كتب الفلاسفة ما عدا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة، ولما هدأت الحال أصدر الخليفة أمرا بإخلاء سبيل ابن رشد وإباحة الفلسفة.

وتوفى ابن رشد بمراكش فى العاشر من ديسمبر سنة ١١٩٨ (مساء الخميس ٩ صفر من عام ٥٩٥ هـ)، وله من العمر اثنتان وسبعون سنة، ثم نقل رفاته بعد ثلاثة أشهر إلى قرطبة حيث دفن مع الراحلين من أسرته، وحيث توارى أخر علم من أعلام الفلسفة اليونانية - العربية[١].

وكما يذهب الدكتور عاطف العراقى، وهو من أعمق المتخصصين فى ابن رشد فى عصرنا الحالى، فقد عايش حياة الرجل وفلسفته أكثر من أربعين عاما.ـ فجاءت مؤلفاته العديدة عنه، سهلة، يسيرة، عميقة، نقول، يرى الدكتور عاطف العراقى، أن أهم ما يميز الاتجاه الخاص بابن رشد، إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية والمناداة بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكا للنظر السليم، وإليك عبارته التى تؤكد ذلك، "أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان، والأقاويل البرهانية قليلة جدا حتى أنها كالذهب من سائر المعادن، والفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان، فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة"[٢].

مراكش وتحرره من الضغط الدينى فى الأندلس، عفا عنه واستقدمه إليه وأعاده إلى سالف نعمته.

(١) حنا الفاخورى، الدكتور خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت - لبنان، الجزء الثانى، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص ٣٨٧.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، القاهرة، ١٩٠٣، ص ١٠١.

وفى الصفحات التالية طرف من خبر الاتجاه العقلى عند ابن رشـــد، يظهرنا على إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية، وتأثره الواضح بأرسطو ،

(ب) (قدم العالم) عند ابن رشد:

يعتبر ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) أول وآخر أسطوطالى عظيـــم علـــى المسرح الفلسفى فى الإسلام، فمذهب ابن رشد مذهب يتخذ من العقل هاديـــا، ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساسا، ومن هنا كانت نزعته، نزعة تواكـــب العقــل والعقل يواكبها، حتى أصبح ابن رشد بحـــق فيلســوف العقــل فـــى الإسلام، بحيث لا تذكر كلمة العقل، إلا ويذكر معها اسم ابن رشد، وفلســـفة ابن رشد، ومنهج ابن رشد[١] ،

وقد كان إنتاج ابن رشد الفلسفى من الفخامة والتنوع بمنزلـــة كبـــار فلاسفة المشرق، إلا أن إنتاجه هذا يتمـــيز بـــأمرين عـــن إنتـــاج العلميـــن المشرقييـــن، الفارابى وابن سينا، هما دقته فى تفســـير نصـــوص أرســـطو، وأمانته فى معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة ،

---

[١] الدكتـــور عاطف العراقى، "النزعة العقلية فى فلسفة ابـــن رشـــد"، ط ٢، دار المعـــارف، ١٩٨٦م، ص ٥٣٠.

وقد اهتم ابن رشد اهتماما كبيرا بالبحث فى مشكلة "الحدوث والقدم، كما اهتم بها كثير من متكلمى وفلاسفة العرب، وإذا كان يقول بقدم العالم -كما سنرى- فإنه كان حريصا على نقد المتكلمين - وخاصة الغزالى - الذين قالوا بحدوث العالم من ناحية، ومن ناحية أخرى نراه ينقد فلاسفة الأسلام - وخاصة الفارابى وابن سينا - الذين قالوا بالفيض، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله تعالى مختلفا عن تصور علماء الكلام - وخاصة الأشاعرة - له، بل ومختلف أيضا عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو بالفيض. وقبل أن نعرض لقول ابن رشد بقدم العالم، لنا أنْ نشير إلى نقده للقائلين بالحدوث من جهة، وللقائلين بالفيض من جهة أخرى.

(أ) نقده لطريقة المتكلمين فى الاستدلال على حدوث العالم

لقد هاجم الغزالى الفلاسفة، قاصدا الكشف عن تناقضاتهم متهماً إياهم - وابن سينا خاصة - بعدم التزام ما شرطوه فى المنطق فى قسم البرهان فى مؤلفاتهم فى الإلهيات؛ وقد كتب ابن رشد كتابه "تهافت التهافت" ليبين أنّ الغزالى نفسه لم يلتزم فى ردوده شروط البرهان، وإنما سلك مسلكا سفسطائياً فى أكثر أقاويله منحياً باللائمة على ابن سينا الذى انحرف عن الطريقة البرهانية، وانساق مع إشكاليات المتكلمين الجدلية، والأشاعرة منهم بكيفية خاصة [١]. وعلى هذا فقد تصدى ابن رشد لنقد المذهب الأشعرى الذى كان يصدر عن الغزالى فى دعاويه.

---

[١] الدكتور محمد عابد الجابرى، "بنية العقل العربى". ط١ بيروت. لبنان ١٩٨٦م، ص ٥٣٠

ونقد ابن رشد الطريق الجدلي، راجعٌ إلى أنّه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، وأنّه ينادي بتطبيق هذاالطريق البرهاني على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكاً للنظر الصادق السليم، دليل ذلك قول ابن رشد:[١]

"إنّ الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"

والمعروف أنّ الأشاعرة اعتمدوا في الاستدلال على حدوث العالم، نظرية الجوهرالفرد، وقد تصدى ابن رشد لنقد طريقتهم هذه مشيراً بادئ ذي بدء إلى أنها تنبني عندهم، على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم، إحداها: أنّ الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أي لا تخلو منها، والثانية: أنّ الأعراض حادثة، والثالثة: أنّ ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

أمّا المقدمة الأولى، فيقول بشأنها، إنهم إنْ عنوا بالجواهر، الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة، وإنْ عنوا بها الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذا ما يقصدونه، ففيها – أي في هذه المقدمة – شكٌ ليس باليسير، ذلك أنّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند[٢]، إذن فقبل أنْ نقول: "الجواهر المفردة لا تنفك عن الأعراض، يجب أنْ نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه، والأشعرية لم يستطيعوا إثبات الجوهر الفرد إلاّ بأدلة خطابية، مثل قولهم إنّ الفيل أعظم من النملة، لأنّ فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ويستخلصون من ذلك أنّ

---

[١] راجع الدكتور عاطف العراقي، "المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد"، ط١، دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ٤٧ – ٤٨.

[٢] ابن رشد "الكشف عن مناهج الأدلة"، القاهرة – المكتبة المحمودية ط ١٩٦٨م ، ص٤٦–٤٧.

أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل اجزاء النملة، لأن لو كانت أجزاؤهما غير متناهية، صح القول أنّ أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل، ولما كانت أصغر منه. وهذا فى نظر ابن رشد غلطٌ، وهذا الغلط "إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة،فظنوا أنّ ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتصلة "ذلك أنّ هذا الذى قالوه إنّما يصدق فى العدد. " فنقول إن عدداً أكثر من عدد، من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعنى الوحدات وأنما الكم المتصل، فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول فى الكم المتصل أنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل، ونقول فى العدد أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر"[1].

وأمّا المقدمة الثانية وهى القائلة: "إنّ جميع الأعراض حادثة" فهى مشكوكٌ فيها، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم، وذلك إنّا إنّما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما إلى الغائب، أى أنّ نحكم بالحدوث على ما نشاهد منها قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أنّ نفعل ذلك فى الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام" وبالتالى نستغنى عن فكرة الجوهر الفرد ذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ ابن رشد أنّ المشكلة ليست فى القول بحدوث الأجسام التى من جنس الأجسام الأرضية التى نشاهدها، وإنما المشكلة هى:

"إنّ الجسم السماوى، وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد، الشك فى أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه لأنّه لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه،

---

[1] نفسه، ص ٤٧.

ولذلك يجب أنْ نجعل الفحص عنه من أمر حركته (كما فعل أرسطو)، وهى الطريقة التى تفضى بالسالكين إلى معرفة الله بيقين"[١].

أمّا طريقة الأشاعرة، فلا تؤدى إلى يقين، لأنّها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوى) على شاهد (الأجسام الأرضية)، ليسا من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة"[٢]، وقياس الغائب على الشاهد "دليل خطابى إلاّ من حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب"[٣].

وأمّا المقدمة الثالثة،و هى القائلة "إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث"، فهى مقدمة يمكن أنْ تُفهم على معنيين:

أحدهما أنّ ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلوا من آحادها؛ والمعنى الثانى: ما لا يخلو من واحدٍ منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

فأمّا هذا المفهوم الثانى فهو الصادق، أى ما لايخلو عن عرضٍ ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، فإنه يجب ضرورة أنْ يكون الموضوع له (الحامل للغرض المذكور) حادثاً، لأنّه إنْ كان قديماً فقد خلا من ذلك الغرض) وقد كنا فرضناه لا يخلو.

وأمّا المفهوم الأول: وهو الذى يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أى الذى لا يخلو من جنس الحوادث، لأنّه يمكن أنْ يتصور المحل، أى

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٩.

(٢) يجعل أرسطو الجسم المادى من طبيعة خاصة هى الأثير.

(٣) "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٥٢.

الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، أى متضادة (كالسواد والبياض) وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون واحدا بعد آخر، ويرد عليهم ابن رشد- قائلا [١]:

"إن هذا لا ينفعهم لأنهم لم يفطنوا أن هذا صحيح فقط بالنسبة للحركة المستقيمة، أما بالنسبة للحركة الدائرية فلا، فإذا تعاقبت الأعراض تعاقبا دائريا مثل "إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض، فقد ابتلت الأرض، وان كان ابتلت الأرض، فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم". وتعود السلسلة نفسها.. فأنة لايلزم انقضاء، ولا نهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلا".

وهكذا يرى ابن رشد، أننا إذا فرضنا أن العالم محدث، لزم أن يكون له فاعل محدث، بيد أن هذا المبدأ يعرض له الشك، إذ أن المحدث لا نستطيع جعله أزليا محدثا، فمن جهة كونه محدثا، فلأنه يفتقر إلى محدث، وهذا المحدث إلى محدث إلى ما لانهاية، وذلك بطبيعة الحال مستحيل، أما كونه أزليا، فإنه يجب تبعا لهذا أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث، إذ لو قبلوا- المتكلمون-أن يسلموا بفعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل, ولكن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث ؛ هذا بالإضافة إلى أنَّ الفاعل إذا كان يفعل حيناً، ولايفعل حيناً آخر، فلابد أنْ ينشأ فى ذهننا سؤالٌ عن العلة التى صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضاً فى تلك العلة، ويمر الأمر إلى غير نهاية[٢] وينتهى ابن رشد من نقده للحدوث

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٢ - ٥٤.

(٢) الدكتور عاطف العراقى، "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" ، ص٥٤

وجديرٌ بالإشارة أنَّ الدكتور عاطف العراقى-وهو من الباحثين المجيدين فى فلسفة ابن رشد-يعلق على هذا النقد بقوله: إنه -نقد ابن رشد- يقوم على مطلب عقلي, اذ ما المبررات التى دعت إلى هذا =

عند المتكلمين إلى القول بأنّ آراءهم بالنسبة لهذا الدليل لا تعدو كونها قياساً جدلياً لا يرقى إلى المستوى البرهان اليقيني.

(ب) نقد ابن رشد "للفيض"

قد لانجد في تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفاً نقد القول بالفيض، أكثر من نقد الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، وكان هدفُه من ذلك الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدى إلى القول بالفيض أساساً[1]؛ ومن هنا - فيما يذهب ابن رشد - نقول برأيٍ آخر يُفسر لنا كيفية صدور الكثرة عن الواحد، وبحيث لا نقع فيما وقع فيه الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى.

فمآخذ ابن رشد على الفارابى وابن سينا، سواء فى "تهافت التهافت" أو فى "الشروح" كثيرة وحاسمة، فهو يذهب إلى أنّ هذين الفيلسوفين الآخذين بالأفلاطونية الجديدة، فى استغراقهما فى مشكلة التوفيق، قد قصرا عن إدراك مدىالخلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون، ولا سيما الحملة التى ساقها أرسطو على نظرية المثل الأفلاطونية، أو قللاّ من شأن هذا الخلاف [2]؛ ثم

=التغيير،وصيّرته على حالة دون حالة أخرى ؟ فإذا حدث ثمة شيء فلابد أنْ تكون هناك علة تستوجب هذا الحدوث، وإذا أجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم إنّ الفعل الحادث، كان بإرادة قديمة، فإنّ هذا لايحل الإشكال، لأنّ الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعولُ حادثاً وجب أنْ يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً، ووضع الارادة نفسها على أنها للفعل المتعلق بالمفعول، شيء لا يعقل، وهى تشبه فرضنا لمفعول بلا فاعل، فإنّ الفعل غير الفاعل وغير المفعول، وغير الإرادة، والإرادة شرط الفاعل لا الفعل. (راجع، المنهج النقدى ١٠٠، ص٥٨-٥٩)

[1] الدكتور عاطف العراقى، "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ٢٠١.

[2] راجع الدكتور ماجد فخرى، "تاريخ الفلسفة الاسلامية" الترجمة العربية، ص ٣٨٧.

إنّ نظام الفيض الذى هو من فلسفتهما الكونية والماورائية بمثابة حجر الزاوية، لا يمت إلى أرسطو بصلة، وإذا نسباه إلى أرسطو، شوّها مذهبه تشويهاً تاماً [١].

فابن رشد لم يقل بالصدور، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله مختلفاً عن تصور علماء الكلام- وخصوصاً الأشاعرة - له، بل ومختلفٌ عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا، اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو الفيض[٢].

يقول ابن رشد[٣] :

".. وأمّا ما جرت به العامة من أهل زماننا بأنْ يُقال أنّ المحرك الكذا، صدر عنه محرك كذا أو فاض عنه، أو لزم، ما أشبه هذه الألفاظ، فشيءٌ لا يصح مفهومه على هذه المبادئ المفارقة، فإنّ الفاعل، ليس يصدر عنه شيءٌ إلاّ إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وليس هاهنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل، وإنما ثم عقل ومعقول، ومستكمل ومستكمل به، على الحال الذى تستكمل الصنائع بعضها ببعض، وذلك بأنْ تأخذ بعضُها مبادئها من بعض، وترجع فيما تأخذه من ذلك،إلى أنْ تأخذ جميع مبادئها من الصناعة الكلية المحيطة بها". وإذا كان القدماء قد ذهبوا إلى أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، فإنّ مرد ذلك أنهم رأوا أنّ المبدأ واحدٌ للجميع، والواحد يجب ألاّ يصدر عنه إلاّ واحد" [٤]،

---

[١] راجع الدكتور ماجد فخرى، "تاريخ الفلسفة الاسلامية" الترجمة العربية، ص ٣٨٧.

[٢] الدكتور عاطف العراقى،" النزعة العقلية.."، ص ١٢٧.

[٣] ابن رشد، "تفسير ما بعد الطبيعة"، المجلد الثالث، ص ١٦٥٠

[٤] " تهافت التهافت"، ص ٤٧. ويرى ابن رشد أنّ القدماء أنكروا فيضان المبادئ المفارقة عن المبدأ الأول، على النحو الذى وُجد عند كل من الفارابى وابن سينا، وأقّروا بنحو آخر من تفسير=

ويذهب ابن رشد إلى القول أنّه لا يلزم عن سريان القوة الواحدة فى أشياء كثيرة أنْ يكون فى تلك القوة كثرة، وليس من الممتنع تصور الكثرة تصوراً واحداً، وقد نجد الأجرام السماوية كلها فى حركتها اليومية تتصور هى وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه، فإنّها تتحرك بأجمعها فى هذه الحركة عن محركٍ واحد، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة، ونجد لها أيضاً حركاتٍ تخصها مختلفة، فوجب أنْ تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة، متحدين من جهة أخرى، وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الأول"[1] فليس هناك صدور ولا لزوم ولا فعل، حتى نقول إن الفعل الواحد يلزم أنْ يكون عن فاعل واحد، بل هناك علة ومعلول على جهة ما نقول، إن المعقول علة العاقل، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أنْ يكون علة الموجودات شتّى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتّى، وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور" [2].

ويذهب ابن رشد، إلى أنّ قول ابن سينا– وغيره من المفكرين – بأنّ الفاعل الأول لا يصدر عنه إلاّ واحد، يناقض قولهم إن الذى صدر عنه

= الكثرة وارتباطها بالمبدأ الأول، إذ أنّهم اعتقدوا أنّ جميع المبادئ المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وبفيضان هذه القوة الواحدة صار العالمُ بأسره واحداً، و بها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يقوم فعلاً واحداً، كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنّه إنّما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة، فقيه فاضت عن الأول، إذ أنّ السماء عندهم بأسرها بمنزلة حيوانٍ واحد، والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية للحيوان؛ والحركات التى لأجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لأعضاء الحيوان. (تهافت التهافت، ص ٦٠).

[1] نفس المصدر، ص ٦١.

[2] "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٣، ص ١٦٤٨.

الواحِد الأول شئٌ منه كثرة، لأنَّه يلزم أنْ يصدر عن الواحد واحد، إلاّ أنّ هذا لا بد أنْ يؤدى بهم إلى القول بأنّ الأوائل كثيرة[١].

بل إنَّ ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا، لقد نتج عن ذلك أنْ قلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة[٢].، وهو -ابن رشد- يعنى بذلك أنْ أرسطو وقُدامى الفلاسفة لم يقولوا بذلك.

ويرى ابن رشد أنَّ الموقف الصحيح هو القول بأنَّ المعلول الأول فيه كثرة، ولابد أنْ يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أنْ ترجع الكثرة إلى الواحد؛ وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً، تعد معنىً بسيطاً صدرت عن واحد بسيط [٣].

وهذا الترابط بين الوحدة والكثرة، يظهر أيضاً إذا ربطنا بين وجود الشيء والغاية منه، فالذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة، هو الذى يعطى الوجود، لأنَّ الصورة والغاية واحدة فى هذا النوع من الموجودات؛ يقول ابن رشد:

".. ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع هذه المبادئ، فإنَّه فاعل وصورة وغاية، وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت، وذلك بيّن بالنسبة

(١) و (٢) "تهافت التهافت"، ص ٦٥ نقلاً عن "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، ص ٢٢٠.

(٣) "تهافت التهافت"، ص ٦٥.

للموجودات المادية عن طريق طبعها، وبالنسبة للإنسان عن طريق الإرادة."[1]

ويرى الدكتور عاطف العراقى [2] أنّ ما يراه ابن رشد يعتبر حلاً للإشكال الذى نشأ عن قول فلاسفة الفيض أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، ثم وصفهم فى ذلك الواحد الصادر كثرة، إذ أنّ الكثرة عن غير علة، بالإضافة إلى أننا لا نعدم التساؤل فنقول: لم أختصت العلة الثانية بأنْ يوجد فيها كثرة دون العلة الأولى؟ ولو فهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو، ومذهب من تبعه من المشائين، لما قالوا بالفيض أو الصدور. وهكذا استطاع ابن رشد تفسير العلاقة بين الواحد والكثير دون اللجوء إلى القول بالفيض على النحو الذى يوجد عند أسلافه، ولهذا يكون من الخطأ تأويل بعض آراء ابن رشد فى هذا المجال على أنّها تتجه نحو المذهب الأفلوطينى، فنقده لأسلافه، واتجاهه اتجاهاً أرسطياً، وتوكيده الترابط الضرورى بين أجزاء الوجود سماوياً كان أو أرضياً، والوصول من هذا كله إلى أنّ مُعطِى الرباط هو مُعطِى الوجود، كل هذا يُعد دليلاً على بعده عن الاتجاه الأفلوطينى بُعداً تاماً.

وننتقل الآن إلى الحديث عن رأى ابن رشد فى مسألة "خلق العالم" وميله إلى القول بالقدم فيها.

---

[1] نفس المصدر، ص ٦٠- ٦١.

[2] راجع "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ٢٠٧ - ٢٠٨؛ ص ٢٢٣.

(جـ) "قدم العالم" عند ابن رشد

عالج ابن رشد نظرية العالم معالجة متكاملة فى كتبه الشخصية الثلاثة، ونقصد بها "تهافت التهافت"، و "فصل المقال" و "مناهج الأدلة"؛ يقول فى "تهافت التهافت" [١]:

".. القوم لمّا أداهم البرهان إلى أنّ هاهنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأنّ فعله يجب أنْ يكون غير متراخ عن وجوده، لـزم أنْ يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده، وإلاّ كان فعلُه ممكناً لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً فيلزم أنْ يكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس بـها مبـدأ كالحال فى وجوده" ويقول أيضا" [٢]:

".. فكيف يمتنع على القديم أنْ يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعلٌ، وقبـل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك فى أذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده- أعنى الفاعل- إلى غير نهاية، فإن من لا يساوق وجوده- الفاعل إلـى غـير نهاية - الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أنْ يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمانٌ محدود، ومن يضع أنّ القديم لا يصدر عنـه إلاّ فعلٌ حادث، فقد وضع أنّ فعله بجهة ما مضطر، وأنه لا اختيار له من تلـك الجهة من فعله".

واستمع إليه يقول أيضاً [٣]:

---

[١] ص ٢١؛ ويقصد بالقوم الفلاسفة.

[٢] "تهافت التهافت"، ص ٩٦ - ٩٧.

[٣] نفس المصدر السابق، ص ٩٧.

"..لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلق الشرعُ أخصُ بـه من إطلاق الأشعرية، لأنّ الفعل بما هو فعل محدث، وإنّما يُتصور القدم فيـه، لأنّ هذا الإحداث والفعل المحدث ليس لـه أول ولا آخر، ولذلك عسر على أهل الإسلام أنْ يسمى العالمُ قديماً، والله قديم، وهم لا يفهمون من القديم إلاّ ما لا علة له، وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأى".

وتقدم لنا هذه النصوص دليلاً قوياً على "قدم العالم" عند ابن رشد، وان كان قدماً من نوعٍ معين، فالله تعالى عند ابن رشد، قديم، وهذا لا شك فيه، والقديم لابد وأنْ يكون فعلهُ قديماً مثله، إلاّ إذا كان هناك ما يحول دون إتمام هذا الفعل، وهو مالا يليق بالله، العالم إذن، وهو من فعل الله، لابد وأنْ يكون قديماً مثل فاعله، واستمد ابن رشد، بمهارة، هذا الدليل من ذات طبيعة الله[1].

ويتضح أيضاً أنّ ابن رشد يريد أنْ يوحى بأنّ النظرة الفلسفية "الخلق قديم" لا تتعارض مع النظرة القرآنية، وأنّ مفهوم "الحدوث" الذى ذكر فى القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان، وأنّ الأشاعرة بالتالى، هم الذين قدموا تأويلاً خاطئاً لتصور القرآن السليم.

فالقول بأنّ العالم من صنع الله تعالى لا يرقى إليه شك، أمّا أنْ يكون قد صنعه من عدم وفى زمان، كما يرى المتكلمون، فأمر لا يوضحه النص تماماً، فليس فى القرآن آية واحدة تنص على "أنّ الله كان موجوداً مع العدم المحض"، وأنّ العالم وُجد بعد أنْ لم يكن، بل الذى يبدو فى عددٍ من الآيات القرآنية هو العكس، وهو أنّ صورة العالم محدَثة، فى حين أنّ زمانه، ومادته كليهما أزليان.

---

[1] الدكتورة زينب محمود الخضيرى، "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص ٢٢١ وما بعدها.

فالآية، "هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش" [١] تفترض أزلية الماء، والعرش، والزمان الذى هو مقياس وجودهما.

وكذلك الآية، "ثم استوى إلى السماء وهى دخان"[٢]، فهى تفترض أنّ السماء خُلقت من مادة قديمة، هى الدخان[٣]:

وهنا يعلن ابن رشد صراحة أنّ هناك العديد من آيات القرآن الكريم، لو أُخذت على ظاهرها لدلت على أنّ الخلق ليس من عدم، كما أنّه ليس فى زمان، بل هو خلقٌ قديمٌ لأنّ الزمان والوجود أزليان، أو بتعبيره هو"إن نفس الوجود والزمان مستمرٌ من الطرفين"[٤].

والشرع لم يقترح فى لفظه معنى "الحدوث" الذى فى الشاهد، وإنْ جاء فيه التمثيل مطابقاً لذلك المعنى، تنبيهاً منه للعلماء على أنّ "حدوث العالم" ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد؛ "وإنما أُطلق عليه لفظ الخلق، ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد، وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب"[٥]

وهنا يعرض ابن رشد للمتكلمين – ولا سيما الأشاعرة والغزالى – فينقض آراءهم، ويبسط نظرته المشائية فى كثيرٍ من التفصيل، وخلاصة القول أنّهم " لمّا صرحوا أنّ الله مريدٌ بإرادة قديمة، ووصفوا أنّ العالم محدَث، قيل

---

(١) سورة الحديد، الآية ٤.

(٢) سورة فصلت، الآية، ١١.

(٣) راجع، "فصل المقال..."، ص ٢١ – ٢٢.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٢.

(٥) " الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١١٩ – ١٢١

لهم: كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده فى وقتٍ مخصوص، وهو الوقت الذى وُجد فيه، فقيل لهم: إنْ كانت نسبةُ الفاعل المريد إلى المحدث فى وقت عدمه هى بعينها نسبته منه فى وقت إيجاده، فالمحدث لم يكن وجودُه أولى منه فى غيره، إذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعلٌ انتفى عنه فى وقت العدم، وإنْ كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة، وإلاّ وجب أنْ يكون مفعولاً محدثاً عن فعل قديم، فإنّه ما يلزم عن ذلك فى الفعل يلزم فى الإرادة؛ وذلك أنّه يُقال لهم إذا حضر الوقت وقت وجوده فوُجد، هل وُجد بفعلٍ قديم أو بفعل محدث؟ فإنْ قالوا بفعل قديم، فقد جوّزوا وجود المحدَث بفعل قديم، وإنْ قالوا بفعلٍ محدث لزمهم أنْ يكون هناك ارادة محدثة. فإنْ قالوا الإرادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالاً.."[1]

ولا يعنى كون العالم قديماً مثل الله أنه لا علة له مثله أيضاً، وربما يكون هذا هو المعنى الشائع لتعبير القديم، وهو المعنى الذى يتمسك به علماء الكلام، وهو الذى تسبب فى حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم؛ إنَّ القديم فيما يقول ابن رشد، يمكن أنْ تكون له علة، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول، وإنْ كان قديماً زماناً، بمعنى أنَّ حدوثه قديمٌ منذ الأزل، وكان الشرع أدقُ من كل علماء الكلام عندما استخدم لفظة "الخلق" بدلاً من "الحدوث"، فى حديثه عن أصل العالم، فالخلق يُشير إلى معنى العلة أكثر مما يشير إلى الإيجاد فى زمان.

---

[1] نفس المصدر، ص ١٠٢– ١٢١.

ويمكن أن نسمى هذا النمط من الحدوث بـ "الحدوث الذاتى"، كما سماه الجرجانى فى تعريفاته[١]

فالعالم، فى رأى ابن رشد، من صنع الله تعالى، وبالتالى فهو، أى العالم، قديمٌ لو نُظر إليه من حيث نتيجه لفعل الله، ومحدثٌ من حيث أنّ له علة هو الله تعالى؛ويمكننا القول أنّه محدثٌ منذ الأزل، أو محدث قديم الحدوث[٢].

و"حدوث العالم" عند ابن رشد، حدوثٌ مستمرٌ وأزلى، وهو ليس حدوثاً "مطلقاً" ويختلف ابن رشد مع المتكلمين من حيث أنّ " الإحداث الدائم" عنده أحق باسم الإِحداث من ذلك "المنقطع"؛ بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين، وقد تمسك ابن رشد بالحدوث المستمر لأنه أدّل على قدرة صانعه، إذا ينطوى على فكرة استمرار القدرة على الفعل، بينما الإحداث المنقطع يشير إلى إثبات قدرة سبقها عجزٌ لدى الصانع، وفى هذا تقليلٌ من شأن الفاعل القادر على كل شئ [٣]

يقول ابن رشد-حول هذا المعنى [٤]:

---

[١] يُفرق الجرجانى بين الحدوث "الحدوث بعامة" وهو عبارة عن وجود شيء بعد عدمه ". و"الحدوث الذاتى" وهو "كون الشيء مفتقراً فى وجوده إلى الغير". أمّا "الحدوث الزمانى" فهو "كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً" ، ويقول الجرجانى بعد ذلك مقارناً بين "الحدوث الذاتى" و"الحدوث الزمانى": "والأول أعم مطلقاً من الثانى".

(تعريفات الجرجانى، استانبول، سنة ١٣٢٧هـ،ص٥٦).

[٢] الدكتورة زينب محمود الخضيرى: "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى"، ص ٢٢٣

[٣] الدكتور ماجد فخرى: " ابن رشد" دائرة معارف البستانى، ص٩٨

[٤] "تهافت التهافت"، ص ١٦٢

".. وأما إن كان العالم قديما بذاته، وموجداً لا من حيث هو متحـــرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلا، وأمـــا إن كـــان قديما بمعنى أنه فى حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول، ولا منتهى، فإن الذى أفاد "الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذى أفاد " الإحـــداث المنقطـــع"، وإنما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من الذى هو من شيء وفـــى زمـــان وبعد العدم".

وهذا "الإحداث المستمر" إنما يتصور إذا تصورنا معنى الحركة" فلمـــا كانت الحركة فى الأجرام السماوية مثلا يتقوم وجودها، فإنهم-أى الفلاســـفة- رأوا أن معطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية بالإضافـــة إلـــى معطـــى الوجدانية،التى هى شرط فى وجود الشيء المركب، والتى صار بـــها العـــالم واحدا، وهو معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب لأن التركيب هـــو علة لها، وهذه حال المبدأ الأول مع العالم كله"[1].

فالعالم، فى رأى ابن رشد، فى حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الـــذى يحفظ هذا "الحدوث الدائم غير المنقطع"، إذا أن هذا الانقطاع فى الوجود مـــن وهم الخيال، وليس صادرا عن تصور الحقيقة كحقيقة[2].

وعلىذلك فإن أهم ما يميز ابن رشد عمن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفية تصوره للعالم على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل، تصورا لا لبس فيه، وأنه فى جملته وحدة أزلية ضرورية لايجوز عليه العدم، ولا يمكـــن أن

---

[1] نفس المصدر، ص ٤٦.

[2] الدكتور عاطف العراقى، "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٩٥

يكون على غير ماهو عليه، وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم، والعالم القديم على أساس أنّ"قدم العالم" يُفهم منه أنّه عملية حدوث دائم [١].

كما أنه يجب ألا نخدع من ذكر لفظة الحدوث التي يذكرها ابن رشد في معرض دراسته لمشكلة قدم العالم، ونقده للمتكلمين، إذا أنّ هذا الحدوث ليس الاختراع من شيء، وهو ما يذهب إليه المتكلمون–وخصوصا الأشاعرة–بل هو حدوثٍ على نحوٍ خاص، إنّه حدوثٌ أزليٌّ، أى أنّ العالم فيما يرى يعد قديماً[٢].

ونخلص إلى القول أنّ الخلق عند ابن رشد، ليس إخراج الوجود من العدم، كما يذهب المتكلمون، إنما هو عنده–ولأنه أرسطى مخلص[٣]–، تحويل ما بالقوة إلى الفعل، ومعنى هذا أنّه لابد من وجود ما يمكن أنْ يقبل هذا التحول، أى لابد من وجود مادة أزلية أبدية قديمة، هى التى تتعاقب عليها الصور التى هى أيضاً أزلية عند ابن رشد مثل المادة، يقول ابن رشد[٤].

".. يظهر أنّ كون كل واحد من المتكونات هو فسادٌ للآخر، وفسادُه هو كونٌ لغيره، وألاّ يتكون شئ من غير شئ، فإنّ معنى التكون هو انقلاب الشئ

---

(١) نفس المصدر، ص ١٩٥.

(٢) الدكتور عاطف العراقى، "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، ص ٦٩.

(٣) وإن كانت فكرة الخلق والإبداع، بعيدة كل البُعد عن الفكر الأرسطى، لأنّ الفلسفة الأرسطية تقوم على أساس أنّ المادة الأولية قديمة، بمعنى أنها وجدت منذ الأزل، وستوجد إلى الأبد، وبالتالى فهى –أى المادة– ضرورية وليس لها خالق، والصورة كذلك من باب أولى، والحركة قديمة عند أرسطو، ولذا فمن المستحيل أنْ يكون العالَم قد وُجد بعد أنْ لم يكن موجوداً، لأنّ الإيجاد حركة، والحركة قديمة،وقد برهن ارسطو بوضوح على استحالة فكرة الخلق، وعلى هذا، لا يمكن لفلسفته أنْ تشتمل على فكرة الإلوهية، لأنّ المحرك الأول، أو العقل الخالص عنده، ليس علة لغيره، ولا عناية له بالكون.

(٤) "تهافت التهافت"، ص ١٣١–١٣٢.

وتغيره مما بالقوة إلى الفعل، ولذلك فليس يمكن أنْ يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجوداً، ولا هو الشئ الذى يوصف بالكون، أعنى الذى نقول فيه أنّه يتكون، فبقى أنْ يكون ها هنا شئ حامل للصور المعتادة، وهى التى تتعاقب الصور عليها".

وهو يقول أيضاً[1]:

"إنّ الإمكان والمادة والزمان لكل حادث، أنّه إنْ وجد موجودٌ قائمٌ بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث".

أى أنّ العالم عند ابن رشد، قديم، وكذلك المادة، إلاّ أنّ هذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله تعالى منذ القدم، ويمكننا القول أنّ هناك نمطين من الخلق عند ابن رشد: خلقٌ للمادة منذ القدم، وخلق للعالم أى للموجودات، من هذه المادة منذ القدم أيضاً؛ ومعنى الخلق هنا إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل، مع ملاحظة أنّ هذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الأبد، إنّ الخلق من عدم عند ابن رشد، هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم[2]. وهنا يجعل ابن رشد لمفهوم القوة والفعل دوراً كبيراً فى نظريته عن أصل العالم، ويستخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله–الفعل الخالص وبين مخلوقاته المكونه من قوة وفعل.

---

[1] نفس المصدر، ص ١٢٣.

[2] الدكتورة زينب محمود الخضيرى، "اثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى"، ص ٢٢٨.

ج - التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد :

حاول مفكروا الإسلام التوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض، فإنه ليس حقيقيا، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما .

وقد عالج مفكروا الإسلام هذه القضية لأسباب شتى، منها أن فى الفلسفة اليونانية القديمة أمورا كثيرة تخالف تعاليم الإسلام كقضية خلق العالم وقدمه، وصفات الله تعالى، وما إلى ذلك، ومنها أن الفلسفة أصبحت هدفا لسهام البعض من الفقهاء والمتزمتين الذى رأى فيها خطرا على الدين، ومنها أن الدين الإسلامى يدعو إلى إعمال العقل وضرورة النظر والتفكر والتدبر بهدف الوصول إلى معرفة خالق هذا الكون ومكونه، ومنها أن فلاسفة المسلمين أرادوا أن يكونوا بمنجاة من ثورات التعصب والتزمت ومن غضبات رجال الفقه ورجال السلطان[١] .

وقد خص ابن رشد موضوع التوفيق بين الحكمة والشريعة، بدراسة منفصلة انفرد بها عن سابقيه، ولا سيما وقد وقف الفقهاء فى عصره موقف التنكر للفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو، يساعدهم على ذلك انحياز الدولة الموحدية إلى الغزالى صاحب "تهافت الفلاسفة" الذى هاجم فيه الفلاسفة لتبنيهم بعض الآراء التى فيها تعارضا مع الدين، إضافة إلى أن تناقضهم - الفلاسفة - فى رأيه دليل على ضعف براهينهم واستدلالاتهم فى القضايا الإلهية[٢] .

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٢) تجدر الإشارة إلى أن الغزالى قد رأى فى قول فلاسفة المسلمين بالقدم وفى إنكارهم حشر الأجساد، وعلم الله بالجزئيات، رأى فى هذا القول تصادما مع الدين، وبالتالى وجه إليهم هجوما عنيفا وصل حد التكفير، وهو يقول: "ليعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة

واجه ابن رد قضية التوفيق بجدية، لأنه اصطدم بمقاومة عنيفة، ولأنه تأثر بأرسطو كثيرا، ثم لأن تيار الغزالى كان جارفا، فأراد أن يدافع عن أرسطو والفلسفة، وأن يعرف الناس أن الفلسفة لا تناقض الدين، بل تدعمه وتفسر رموزه، وأراد من وراء ذلك كله أن ينجو من سهام المتعصبين.

عالج فيلسوف قرطبة قضية التوفيق فى مواضع مختلفة من مؤلفاته، ولا سيما فى "تهافت التهافت"، وأفرد لها رسالتين هما "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، و "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة". ولا ننسى أن ابن رشد كان قاضيا وفقيها تعود تحليل الأمور وإصدار الحكم بعد البحث والتنقيب، فظل محتفظا بحقه فى الانتقاد، عندما تدع الحاجة إلى النظر والانتقاد، وإليك عبارته:

"ننظر فى الذى قالوه فى كتبهم – أى الفلسفة –، فما كان منه موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منه غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم".

أما الطريق التى نهجها فى الاستدلال بالقرآن على وجوب الأخذ بالنظر العقلى، ومن ثم الأخذ بالفلسفة عامة وبفلسفة أرسطو خاصة، ثم إظهار أن الناس يختلفون فى النظر متباينون فى القريحة من ناحية التصديق ولذلك ورد الشرع وفيه الظاهر والباطن، ثم إيضاح القواعد التى يجب أن يتمشى عليها الإنسان المفكر فى تأويل ما يحتاج إلى تأويل من أقوال الشرع،

تطويل، فإن ضبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة، وطرقهم متباعدة، فلنقتصر على إظهار التناقض فى رأسى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول وهو أرسطوطاليس –" تهافت الفلاسفة، طبعة الأب بويج، ص ٨ – ٩.

ثم تعيين الظاهر من العقائد التى قصد الشرع أن يحمل الجمهور عليها، وتعيين مقصد الشارع وما اختلف فيه المتكلمون والفلاسفة، وأخيرا بيان الوحى وإظهار الصلة بينه وبين العقل.

وإليك بعض التفصيل لمفردات الطريق التى نهجها ابن رشد للتوفيق بين الحكمة والشرع.

ذهب ابن رشد فى قضيته مذهب الفيلسوف الذى ينظر إلى الأمور نظرة التحليل والتعليل، فبدأ بتحديد معنى الفلسفة قائلا:

"فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"[١].

والشرع قد أوجب النظر العقلى، وذلك ظاهر فى آيات كثيرة كما فى قوله تعالى:

"أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"[٢] وهذا حث ظاهر على النظر ، وكما فى قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولى الأبصار"[٣]، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو الفعلى والشرعى معا، وقال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم:

"لا حسد إلا فى اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته فى الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها"، وقال تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة"[٤].

---

(١) فصل المقال، طبعة المكتبة المحمودية التجارية بمصر، ص ٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٤.

(٣) سورة الحشر، الآية ٢.

(٤) سورة النحل، الآية ١٢٥.

فالنظر والاعتبار لا يكونان إلا بالقياس العقلى، إذ أن "الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس"[١].

فواجب إذن أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى، ومن ثم فالنظر الفلسفى واجب، ثم هل الحكمة فى الآية "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة" إلا الفلسفة؟

ويمكن نظم هذا الدليل فى صورة قياس كالآتى:

- الغرض من الفلسفة النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله تعالى.
- يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر فى الكون والتفكر فيه.
- إذن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها، أى على أولى الأدلة البرهانية.

ولما تبين أن الشرع يحث على الأخذ بالقياس العقلى ويوجبه، وأن الأخذ به ضرورة لا مفر منها، كان من الواجب على المفكر أن يدرس قوانين القياس والبرهان، وينصرف إلى تعلم المنطق، وإلى دراسة الفلسفة[٢]. وهو يقول أيضا، وإذا كانت "الشريعة الإسلامية حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم أن النظر البرهانى لا

---

(١) فصل المقال، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

يؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".

وهكذا أراد ابن رشد أن يثبت أن الشرع يطلب النظر العقلى، وأن النظر العقلى هو الفلسفة، وينتهى إلى القول:

"قد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع. وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، وهو الذى جمع أمرين أحدهما ذكاء الفكرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى"[1].

ويذهب ابن رشد إلى أن فى القرآن والأحاديث عددا من الأقوال التى تخالف فى ظاهرها حقائق الفلسفة ويدل ظاهرها على أن الفلسفة تضاد الشرع، وما هنالك فى الحقيقة إلا ظاهر يقبل التأويل على سنة التأويل العربى، وأن ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، وقد رأى ابن رشد أن البشر يختلفون بطباعهم ويتفاضلون فى تصديقهم، ومن ثم فقد وجب أن يخاطب كل منهم بما يستطيع فهمه، والشرع يقصد تعلم الجمهور عامة[2]، وهذا هو السبب فى ورود الظاهر الباطن فى الشرع، ويرى أيضا أن السبب فى ورود الظواهر

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤.

(٢) تهافت التهافت، ص ٣٥٦، ٥٨٢.

المتعارضة فى الشرع هو تبنيه الراسخين فى العلم علـــى التـــأويل الجـــامع بينهما، ولهذا المعنى ورد فى القرآن الكريم:

"هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخــر متشابهات، فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منـــه ابتغـــاء الفتنـــة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم"[1].

وفى قراءة ابن رشد لهذه الآية، أن الراسخين فى العلم قادرون علـــى تأويل المتشابهات من آيات القرآن الكريم، وإن كنا نرى أن ســـياق الآيـــة لا يؤكد الفهم الذى وصل إليه ابن رشد، وإليك الآية كاملة، "هـــو الـــذى أنـــزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذيـــن فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ومـــا يعلـــم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكـــر إلا أولوا الألباب".

فالذين فى قلوبهم مرض يتبعون الآيات المتشـــابهة، ابتغـــاء الفتنـــة، وابتغاء التأويل، وما يعلم التأويل الحق إلا الحق تبارك وتعالى.

وقد عمد ابن رشد إلى نظرية الفلاسفة فى تقسيم القياسات واســـتعان بها فى تصنيفه البشر إلى أصناف ثلاثة، والقياسات الثلاثة هـــى: البرهانيـــة، والجدلية، والخطابية، الأولى توصل إلى معرفة يقينية لا ريب فها، والثانيـــة تحمل على الترجيح والاحتمال دون اليقين، أما الثالثة فضعيفة يقبل بها مـــن لا ترقى عقولهم إلى مرتبتى القياسات الجدلية والقياسات البرهانية.

ويقوم القياس البرهانى على مقدمات يقينية، ومن ثم يصل إلى نتيجـــة يقينية، وهو القياس الفلسفى الحقيقى، وأما القياس الجدلى فهو الذى يقوم علـــى

---

[1] سورة آل عمران، الآية ٧.

مقدمات محتملة يقبلها الجميع أو الأكثرية، أو جميع الحكماء، وتكون نتيجته محتملة، وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهانى، ويصلح فقط لأن يكون آلة للتحرى أو الجدل أو المناظرة، وأما القياس الخطابى فهو الذى يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية، هو قياس عاطفى أكثر مما هو عقلى، يهدف إلى التأثير أكثر مما يهدف إلى الإفهام والاقناع.

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر إلى أصناف ثلاثة: البرهانيين وهم الفلاسفة ذوو الأدلة الصحيحة، والجدليين، وهم المتكلمون، يصلون إلى شاطئ اليقين لكنهم لا يخوضون أعماقه، والخطابيين، وهم عامة الناس ذوى العقول الناقصة.

لقد خلق الله الناس على هذا التفاوت فى المواهب والمقدرة العقلية، وقد أصبح من الواجب، والحالة هذه أن تختلف التعاليم الدينية لتكون فى متناول الجميع، فلعامة الناس - فى رأى ابن رشد - ومن ارتفع عنهم قليلا من الجدليين الإيمان بظواهر النصوص، والأخذ بما يفهمونه منها، لأن الغاية من الشريعة ليست معرفة الحقيقة بل إيجاد الفضيلة والحث على الخير والنهى عن المنكر.

فللشريعة إذن معنيان: ظاهر وباطن، فإذا جاء الظاهر موافقا لما أدى إليه البرهان أخذ به، وإن كان مخالفا طلب تأويله، ومعنى التأويل هو: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، وكل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل"، ولئن لجأ الوحى إلى الظاهر والباطن فما ذلك إلا بسبب الاختلاف فى عقول الناس، ولأنهم لا يطيقون جميعهم تعليما واحدا.

وللتأويل عند ابن رشد قانون لابد من التمسك به، وليس لكل إنسان أن يؤول ما يريد من النصوص، أو أن يقترح بتأويلاته لمن يشاء، "فالناس على ثلاثة أصناف، صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون"[١].

وهو يرى أن بعض الفلاسفة فقط هم القادرون على التأويل، وهم أولئك الراسخون في العلم، وليس التأويل لرجال الفقه، لأنهم على ثقافتهم، محدودوا العلم، وقد تضاربت آراؤهم وكانوا سبب انشقاقات وفرق دينية.

فيجب أن يحصر التصريح بالتأويل في أهل البرهان، لأن التصريح بالتأويلات اليقينية لمن هم من غير أهلها يفضي بهم إلى الكفر، فالتصريح بالتأويل يجب أن لا يتعدى الراسخين في العلم، أهل البرهان، أهل الحكمة، وينتهي ابن رشد في موضوع التوفيق بين الحكمة والشريعة إلى القول:

"إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة"[٢].

---

(١) فصل المقال، ص ٣٠.

(٢) فصل المقال، ص ٣٥ - ٣٦.

(د) : (السببية) عند ابن رشد :

يقرر ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة، التى نشاهدها فى المحسوسات، إنما هو من قبيل الأفعال التى لا معنى لها. ولهذا نجده حريصا على أن يبين أن إنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد قولا خاطئا، إذ أن القائل بذلك يعد إما جاحدا بلسانه لما فى جنانه، وإما منقادا لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك، ومن ينفى ذلك لا يستطيع الاعتراف بأن كل فعل لابد له من فاعل[١].

ويرتبط هذا النقد، عند ابن رشد، بالتفرقة بين أنواع الأقاويل ومراتبها، يقول[٢]:

"لما كان علم الكلام يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحيحة، عرض لأصحابها أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق، سفسطائية كانت، جاحدة للمبادئ الأولى، أو جدلية خطابية أو أشعرية، وصارت هذه الأقاويل عن من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع، والقوى، ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعة الإنسان، وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات".

ولهذا نجد أن ابن رد حريصا على دحض رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، فمعارفهم - فيما يقول ابن رشد[٣] - تعتبر معارف سفسطائية، إذ أنها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها فى بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط.

وقد تأثر ابن رشد، فى دراسته للسببية، بأرسطو، واستفاد من ذلك فى نقده للأشاعرة، فهو - ابن رشد - ينادى بالخصائص الثابتة المعينة لكل شىء، وهذا أدى به إلى نقد طريق الأشاعرة، والغزالى منهم على وجة الخصوص،

---

(١) "تهافت التهافت"، ص ١٢٢.

(٢) "تفسير ما بعد الطبيعة"، ج ١، ص ٤٣ - ٤٤.

(٣) الدكتور عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٣٧ وما بعدها.

حين كان يرد فى كتابه "الميتافيزيقا" علـى الذيـن يقولـون إنّ القـوة عنـد الفعـل فقط، ويربط ابن رشد بينهم، وبيـن أولئـك الذيـن ينكـرون الخصـائص الثابتـة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالى [١].

ويشير ابن رشد إلى أنّ هذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنـا، وهو قولٌ مخالف لطباع الإنسـان فـى اعتقاداتـه، وفـى أعمالـه، فهـؤلاء القـوم الذين كانوا يرون أنّ القوة عند الفعل فقط، إنّما كـانوا يعتقـدون أنّ القـوة علـى البناء، وأنّ البنّاء فى حين ما لا يبنى ليس به قوة على البناء، لأنـه إنّمـا توجـد له القوة هذه فى وقت البناء؛ فهم إذن يضعون لأفعال الموجـودات كلّهـا فـاعلاً واحداً بلا وساطة لها، وهـو اللـه سـبحانه وتعـالى، وهـؤلاء يـلزمـهم ألا يكـون لموجـودٍ مـن الموجـودات فعلٌ خـاص طبعـه اللـه تعـالى عليـه، وإذا لـم يكـن للموجودات أفعالٌ تخصها، لم يكن لها ذوات خاصـة، لأنّ الأفعال، إنّما اختلفت من قبل اختـلاف الـذوات، وإذا ارتفعـت الـذوات، ارتفعـت الأسـماء والحـدود، وصار الوجود كلّه شيئاً واحداً، وهذا الرأى غريبٌ جـداً عـن طبـاع الإنسـان، وما قادهم إلـى القـول بـه هـو أنهـم سدوا بـاب النظـر، فهـم يدعّـون النظـر، وينكرون أوائله وهذا كله إنّما قادهم إليه توهمهم أنّ الشريعة لا يصح اعتقادها إلاّ بهذا الوضع وأشباهه. وهذا كله جهلٌ منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم دون الداخل[٢].

فالموجود لا يُفهم إلاّ من قِبل أسـبابه الذاتيـة، وبـدون هـذه الأسـباب، لا نستطيع تمييز موجودٍ عن موجودٍ، ولا التفرقة بين مادة وأخرى، فالنـار مثـلاً لها فعـلٌ معيـن، وكذلـك المـاء لـه فعـل معيـن، وبـدون هـذه الأسـباب الذاتيـة،

---

[١] نفسه، ص ١٣٧.

[٢] "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢، ص ١١٣٥-١١٣٦.

والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة، تكون الأشياء كلها شيئاً واحداً، إذ سترتفع طبيعة الموجود فى هذه الحالة، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود، أدى بنا هذا إلى العدم، فلو لم يكن لموجود فعلٌ يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له أسمٌ يخصه ولا حد[١].

ويؤكد لنا ابن رشد أنَّ لكل شئ طبيعة خاصة وفعلاً معيناً، وأنَّ هذا يتبيّن بوضوح فى الأجسام المادية[٢]، وهذا التأكيد قد أدى به إلى نفى الاتفاق العرضى، والجواز والإمكان؛ فيربط ابن رشد بين مبدأ التجويز، وبين طريقة أخرى للأشاعرة فى الاستدلال على حدوث العالم، وبالتالى على وجود الله.

ذلك أنّهم -الأشاعرة- يقولون إنَّ جميع الموجودات التى فى العالم جائزةٌ فى العقل أنْ تكون على ماهي عليه، وعلى عكس ما هى عليه، فجائزة فى العقل أنْ تحرقُ النارُ، وألاّ تحرق، أنْ يكون للإنسان رأسٌ واحد أو رأسان، أنْ تُشرق الشمسُ من المشرق أو من المغرب، ولكن بما أنَّ الموجودات قدْ وُجدت على صفة مخصوصة، فلابد أنْ يكون مخصص جعلها على هذه الصورة أو تلك[٣].

ويرى ابن رشد أنَّ القول بأنَّ الموجوداتَ جائزٌ أنْ تكون على ما هى عليه، معناه "أنْ ليس هاهنا حكمة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان، وبين أجزاء العالم"[٤].

---

[١] "تهافت التهافت"، ص ١٢٢ -١٢٣.

[٢] "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٢، ص ١١٥٢.

[٣] هذا النحو من الاستدلال، سلكه أبو المعالى الجوينى، ويناقشه ابن رشد فى ص ٥٦، ١١٣ من "الكشف عن مناهج الأدلة".

[٤] "تفسير ما بعد الطبيعة" جـ٢، ص ١١٣٥ - ١١٣٦

وهذه الموافقة بين العالم والإنسان، والتى تُشير إليها العديد من الآيات القرآنية[١]، تُظهرنا على أنّ الإنسان موضع العناية الإلهية، ليتمكن من استمرار الوجود على هذه الأرض، وليحقق رسالته، وتُظهرنا أيضاً على أنّ العالم لم ينشأ اتفاقاً كما يقول الماديون، وقد عبّر ابن رشد عن هذا المعنى الأخير قائلاً[٢]:

"كما أنّ الإنسان إذا نظر إلى شئ محسوس فرآه قد وُضع بشكلٍ ما، وقدرٍ ما، موافقٌ فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى ذلك الشئ المحسوس، والغاية المطلوبة منه، حتى يعترف أنّه لو وجد بغير ذلك الشكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، وأنّه ليس يمكن أنْ تكونٍ موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق؛ وهذه الموافقة التى فى جميع أجزاء العالم، للإنسان، والحيوان، والنبات، عن قاصدٍ قصده، ومريدٍ أراده، وهو الله عز وجل".

إنّ نظرة ابن رشد إلى ما فى الكون من نظام تدّل على الغائية، تدل على علمية تفكيره، ولو عاش ابن رشد فى عصرنا، لعلم من أسرار الموجودات فى الكون، ومن موافقتها لوجود الإنسان، ما لم يكن ليخطر له على بال، ولتقوّى دليلة فى العناية بأكثر مما هو عليه"[٣].

---

[١] هناك أكثر من آية تُفيد هذه الموافقة بين العالم والإنسان، انظر مثلاً: سورة النازعات، الآيات ٢٧-٣٣، وسورة الرعد: الآية ٣ - ٤، وسورة ق: ٦ - ١١، وسورة النبأ: آية ٧ - ١٦، وسورة الفرقان:آية٥٣، وسورة المؤمنون: آية ١٨ - ١٩، وسورة الواقعة: آية ٦٨ - ٧٤.

[٢] "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٨١-٨٢.

[٣] راجع الدكتور أبو الوفا التفتازانى، "الإنسان والكون فى الإسلام"، ص ٧٣-٧٨.

ويلاحظ أنّ ابن رشد من جملة الدوافع التى دفعت الأشاعرة إلـى القـول بالتجويز "الهروب من القول بفعل الطبيعة، وصدور العالم عن سبب طبيعـى"، ثم يعقّب على هذا قائلاً[١]:

".. ولو علموا أنّ الطبيعة مصنوعة لله، وأنّه لا شئ أدل علـى الصـانع من وجود موجود بهذه الصفة فى الإحكام، لعلموا أنّ القائل بنفى الطبيعـة، قـد أسقط جزءاً عظيماً من موجبات الاستدلال على وجود الصانع العالم"

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أراد الأشاعرة من قولهم بـالتجويز أنْ يـدل علـى وجـوده، وإذا كـان الأشـاعرة يخشـون القـول بالأسـباب حتـى لا يدخل عليهم القول بأنّ هاهنا أسـباباً فاعلـة غير اللـه، فـإنّ هـذا خطـأ، إذ اللـه مخترع الأسباب"[٢]، وبعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان، وذهابـه إلـى أنّ الإتقان الذى نراه فى الموجـودات،يتنـافى مـع الجـواز والإتقـان والإمكـان، نراة يقرر الصله بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات، إذ فى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض، كمـا لا يمكن أنْ يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا، بل من قِبل عقـل أعلـى من جميع الموجودات [٣]، يقول ابن رشد حول هذا المعنى[٤]:

".. ليس العقل شيئاً أكثر مـن إدراك الموجـودات بأسـبابها، وبـه يفـترق عـن سـائر القـوى المدركـة، فمـن رفـع الأسـباب، فقـد رفـع العقـل، وصناعـة المنطق تضع وضعاً أنّ هاهنا أسباباً ومسببات، وأنّ المعرفة بتلك المسببات لا

---

[١] "مناهج الأدلة"، ص ١١٧.

[٢] نفس المصدر، ص ٢٠٢.

[٣] راجع الدكتور عاطف العراقى، "تجديد فى المذاهب.."ن ص ١٤١ - ١٤٢.

[٤] "تهافت التهافت"، ص ١٢٣.

تكون على التمام إلاّ بمعرفة أسبابها، ورفع هذه الأسباب مبطلٌ للعلم ورافعٌ له".

ويبيّن لنا ابن رشد أنّ التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة، وكيفياتها وموادها، كما يتوهم الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات، وكان يمكن أنْ يكون كل فاعل صانعاً، وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً؛ وهذا عند ابن رشد إبطالٌ للخلق والحكمة؛ وبهذا ينتهى ابن رشد إلى أنّه من الضرورى الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه.

ابن رشد ونفى القول بالعادة

وإذا كان من الضرورى الاعتقاد بوجود الحكمة والغائية فى الموجودات التى فى هذا الكون، فإنّه لابد من نفى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالى منها، فهو يرى أنّ لفظ العادة لفظٌ مُموهٌ، وإذا حُقق لم يكن تحته معنى إلاّ أنّه فعلٌ وضعى، مثل ما نقول جرت عادة فلان أنْ يفعل كذا[1]، وهذا يؤدى إلى القول بأنّ الموجودات كلّها وضعية، وأنّه ليس هناك حكمة أصلاً من قِبلها ينسب إلى الفاعل أنّه حكيم"[2]

---

[1] "تهافت التهافت"، ص ١٢٣.

[2] نفس المصدر، ص ١٢٣.

ومقصد ابن رشد من نفى القول بالعادة، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء، أى لكل موجودٍ من الموجودات، فهو يربط بين ذلك، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو[1] ومعنى هذا أنْ لابد من التسليم بالخصائص الضرورية، لكل موجود من الموجودات، أمّا الجواز أو الإمكان، وإنقلاب فعل الشئ، فأمورٌ لا يمكن التسليم بها، فيما يرى ابن رشد، إذ أنّ المتكلمين -والغزالى- إذا كانوا يقولون بالعادة، فإنّ مرد قولهم رغبتهم فى الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية،وبالطبيعة النوعية على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما أنْ نلتمس أسباب الأشياء، وهذا يتنافى مع النظر فى طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك[2].

وإذا كان هناك عادة، فهذه العادة -كما يذهب أرسطو- إنّما توجد فى حالة الفضائل التى تنميها العادة فينا، وهذا خلاف ما نجده فى الأشياء المادية التى لا يمكن بفعل العادة أنْ تصير خلاف ما هى كائنة.

السببية والمعجزة عند ابن رشد

وإذا كان الغزالى يرى أنّ خرق العادات يُعد جائزاً، وأنّ الأشياء يمكن أنْ تتغير خصائصها دون نظام، فإنّ هذا يخدم رأيه فى المعجزات، وقد تناول ابن رشد موضوع "المعجزة" فى عدة كتب ورسائل من مؤلفاته، لا سيما "الكشف عن مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت"، وقد رأى "أنّ العلم المتلقى من

---

(١) راجع فى ذلك الدكتور عاطف العراقى، "تجديد فى المذاهب"، ص ١٤٤، و "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٧٦، و "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٢) "تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ١، ص ١١٤.

قِبل الوحى إنّما جاء متمماً لعلوم العقل، أعنى أنّ كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قِبل الوحى"[١].

ويوضّح ابن رشد معنى العجز، ويرى أنه نوعان: عجزٌ بإطلاق، وعَجزٌ بحسب طبيعة صنف من الناس، أمّا الأول فهو ما ليس فى طبيعة العقل أنْ يدركه، وأمّا الثانى فهو نتيجة نقص فى الفطرة أو نتيجة جهل[٢].

ولو تأملنا موقف ابن رشد فى هذا المجال، وجدناه مرتبطاً بنظريته فى التأويل، والطبقات الثلاث، فهو يقول[٣]:

"وما نسبه الغزالى من الاعتراض على معجزة إبراهيم ([٤])، فشئٌ لم يقله إلاّ الزنادقة من أهل الإسلام، فإنّ الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال فى مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاجٌ إلى الأدب الشديد، وذلك أنّه لمّا كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجبٌ على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، ولا يتعرّض لها بنفى ولا إبطال، كان الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، فإنّ المشى على الفضائل الشرعية ضرورىٌ عندهم، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان، بل بما هو إنسانٌ عالم".

---

[١] "تهافت التهافت"، ص ٢٥٥.

[٢] راجع حنا الفاخورى وخليل الجر، "تاريخ الفلسفة العربية"، جـ٢، ص ٤٥٨.

[٣] "تهافت التهافت"، ص ١٢٤.

[٤] ذهب الغزالى إلى أنّ الفلاسفة قد أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار، مع عدم الإحتراق، وبقاء النار ناراً، وزعموا: أنّ ذلك لا يمكن إلاّ بسلب الحرارة من النار، وذلك يُخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام، وردّه حجراً، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار، لا هذا ممكن، ولا ذاك ممكن. (تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩.- نقلاً عن النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٨٠ هامش.

فمن الواجب على كل إنسان أنْ يسلِّم مبادئ الشريعة، إذ جحْدها والمناظرة فيها مُبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذى يجب أن يُقال فيها أنَّ مبادئها أمورٌ إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أنْ يعترف بها مع جهل أسبابها"[١]

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق، فإنْ تمادى به الزمان والعادة إلى أنْ يكون من العلماء الراسخين فى العلم، فعرض له تأويلٌ فى مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألاّ يُصرِّح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله تعالى:

" والراسخون فى العلم يقولون آمنّا به[٢]" هذه حدود الشرائع وحدود العلماء"[٣] فابن رشد هنا إذا كان يُقر للشرائع بوجود أسمى من الفلسفة أحياناً، فإنَّ هذا الإقرار لا بد منه بالنسبة للجمهور، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين فى العلم، الذين لهم الحق فى التأويل، طالما أنَّ هذا التأويل قائمٌ على منطق البُرهان العقلى، وكل الخطأ يكمن فى التصريح، لأنّه ضررٌ على العامة، وهم الذين يتوجه إليهم الشرع بصفة خاصة[٤].

وابن رشد – رغم نقده للمتكلمين والغزالى بوجه خاص– لا ينكر المعجزات أساساً، بل يفسرّها تفسيراً خاصاً به، فنجده يميز بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى، ويُنكر على الغزالى تركيزه على الأول، فإذا كان الغزالى يرى أنّه يمكن أنْ توجد الحرارة للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو

---

[١] "تهافت التهافت"، ص ١٢٤ – ١٢٥.

[٢] سورة آل عمران، الآية ٧.

[٣] "تهافت التهافت"، ص ١٢٥.

[٤] راجع "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٨١–١٨٢.

منها، وإنْ كان شأنه أنْ يحترق إذا دنت منه النار، فإنّ ابن رشد يرى أنّ هذا لا يمتنع بشرط إنْ يوجد هنالك شئٌ ما، إذا قارن القطن به صار غير قابل للاحتراق [١]؛ ويرتبط بهذا ضرورة وجود وسائط بين التراب مثلاً، وصورة الإنسان، فليس من الممكن أنْ تحل صورة الإنسان في التراب مباشرة، كما يقول المتكلمون [٢]

فإذا كان المتكلمون يرون أنّ صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد، فإنّ الفلاسفة علىخلافٍ معهم، إذ يرون أنّ هذا غير ممكن. ويقولون:

"لو كان هذا ممكناً، لكانت الحكمة في أنْ يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكان خالقاً بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم" [٣]؛ فلابد من الاعتراف بوجود هذه الوسائط، لأنّ وجودها هو الذي يُحدد معنى التناسب، والتقابل بين هذه الصور والمواد؛ وإذا كان كل من المتكلمين والغزالي يرون أنّ الله يخلق المختلفات، والمتجانسات، كما يريد، وأنّ استحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره[٤]، فإنّه من الضروري القول بأنّه لكي نضع الكون في علاقات ضرورية بين عللٍ ومعلولات، ينبغي الاعتقاد بأنّ المتقابلات لا يمكن اجتماعها، ولا المتناسبات يمكن افتراقها؛ وهذا يقوم على افتراض الضرورة التي سلم بها العقل[٥].

---

[١] "تهافت التهافت"، ص ١٢٦.

[٢] نفس المصدر، ص ١٢٧.

[٣] نفسه، ص ١٢٧.

[٤] "تهافت الفلاسفة"، ص ١٣٩.

[٥] المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد"، ص ١٨٣.

وهذا الاتجاه من جانب ابن رشد لا يعد مطعناً في الدين، طالما أنه فرّق بين المعجز البراني والمعجز الجواني، ونادى بالتأويل والتفرقة بين الطبقات الثلاث.

إنّ ابن رشد يقترح هنا فهماً آخر للعقيدة أكثر عقلانية من فهم المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، فهماً علمياً متقدماً جداً، هو يرى أنه بدلاً من الانطلاق في بناء الصرح النظرى للعقيدة، من وضع الإرادة الإلهية المطلقة كشئ يناقض إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة، الشئ الذى يثير مشكلة المسئولية والجزاء، ومشكلة إطّراد قوانين الطبيعة، ويدفع إلى طرحها طرحاً لا عقلانياً، لا علمياً، ويفرّغ مفهوم الحكمة والعناية الإلهيتين من مضمونهما، إنّ ابن رشد يرى أنّه بدلاً من ذلك ينبغى الإنطلاق من النظام والترتيب اللذين فى العالم بوصفهما تجلياتٍ للحكمة والعناية الإلهيتين ودليلاً عليهما، وبالتالى وفى هذه الحالة لن يكون هناك تعارضٌ بين العقيدة الدينية، وبين القول بالسببية، والطبائع، وإطّراد قوانين الطبيعة، والقول بإرادة الإنسان وقدرته، فى ظل الشروط التى يقتضيها النظام والترتيب اللذان فى العالم بما فى ذلك بدن الإنسان نفسه. أمّا الإرادة الإلهية المطلقة فلن ينال منها كل ذلك شيئاً، لأنها هى التى قضت أنْ يكون ذلك كذلك، فحرية إرادة الإنسان وقدرته، وإطّراد قوانين الطبيعة، وكل ذلك مظاهر لسنة الله[١]، **"سنة الله التى قد خلت من قبلُ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً"**[٢]

---

[١] راجع، الدكتور مُحمد عابد الجابرى، "بنية العقل العربى"، ص ٥٧٠ - ٥٧١.

[٢] سورة الفتح، الآية ٢٣.



الفصل التاسع

فلسفة الأخلاق فى القرآن بمنظور رسائل النور

(أ) النورسى الرجل والدور

(ب) مشكلة الشر فى رسائل النور٠

(ج) الإرادة الإنسانية بين القدر والجزء الاختيارى٠



فلسفة الأخلاق فى القرآن بمنظور رسائل النور

أولا : (النورسى) الرجل والدور :

١ - (حيرة) لمن يكتب عن النورسى ورسائل النور :

قد لا أجد مبررا للحيرة التى سكنتنى واحتوت نفسى وعقلى، بعد أن قرأت "كليات رسائل النور" أو هكذا ظننت أنى قرأتها "فالأقرب إلى الصواب، تعبيرا عن حالتى مع رسائل النور، أن يظل المرء فى قراءة متواصلة لها، ينكشف له جديد مع كل قراءة، فالرسائل خزينة تنتظر الاكتشاف، كلما نظرت فيها، وتأملتها وعشت معها، وإن شئت الدقة، عايشتها، تضع يديك على الكثير من الكنوز المعرفية، وهذا راجع إلى أن "رسائل النور" باقة مختارة من جنان القرآن الكريم، المستوعب للعوالم والأكوان، فاض ومن بها الحق تعالى على شيخنا النورسى.

فالرسائل مفعمة بالمنقول الإلهى، والمؤيد والمعزز بالمعقول الكونى، وفيها عبير رياض الرحمن المبارك ونفحاته، ونوره وضياؤه، ترى الجمال والجلال يسريان جنبا إلى جنب فى كلماتها وسطورها، الجمال يغرينا بسمو الفكر وشرف العدل وحب الحق، وعشق الفضيلة، وأداء الأمانة، والشغف بالواجب، بينما يفجر الجلال فينا ينبوعا دفاقا من القوة، ويهبنا البسالة والشجاعة، ويمنحنا الحمية والأنفة والاستغلاء على الجبن والخوف.

أقول قد لا أجد مبررا لهذه الحيرة، بعد أن عايشت "رسائل النور" وهممت بالكتابة عن جانب من الجوانب العديدة التى احتوتها - فلسفة الأخلاق فى القرآن بمنظور رسائل النور - أبلغ من بعض عبارات تضمنتها رسالة بعث بها الأستاذ أديب إبراهيم الدباغ إلى السيد/ إحسان قاسم الصالحى،

بمناسبة أن الأخير انتوى كتابة سيرة ذاتية للأستاذ النورسى مستخلصة من تراثه الفكرى والإيمانى، تقول هذه العبارات:

"لابد للحقيقة من أن يتناولها قلم حار وإلا ظلت باردة غير قادرة على التحريك والتحفيز، فأنت - يا عزيزى - تتناول بقلمك شخصية حارة ملتهبة، تتفجر حيوية، وتتدفق أفكارا حارة لاهبة، فليكن قلمك مغموسا بهذا اللهب الإيمانى النورانى لكى يلهب الأفكار وينير القلوب، فالرجل الذى نكتب عنه، لم يكن فى يوم من الأيام عاديا أو تقليديا فى كل ما كتب وترك من تراث، وبالتالى وجب التأنى فى الكتابة عنه، ووجب ألا تكون الكتابة باردة فتقتلها البرودة فى مهدها، صحيح أن العلمية مطلوبة والحقائق تفرض نفسها فرضا على المؤلف، ولكن لابد للحقيقة من أن يتناولها قلم حار يقترب من مستوى حرارة وحيوية الأفكار التى سيكتب عنها .

ومن هنا جاءت حيرتى، كيف يتوفر للكاتب عن شخصية النورسى وفكره، حرارة وحيوية وصدق وتدفق وإيمان، هذه الشخصية التى ألهبت الأفكار وأنارت القلوب!

ب - حياة النورسى بذرة لخدمة القرآن الكريم :

وإمامنا النورسى أشهر من أن يعرف به، فهو "بديع الزمان سعيد النورسى"، وبديع الزمان لقبه، وسعيد اسمه، والنورسى نسبة إلى مسقط رأسه، قرية نورس التابعة لناحية "اسباريت" المرتبطة بقضاء "خيزان" من اعمال ولاية "بتليس"؛ له سبعة عشر مؤلفا باللغة العربية، وبقية المؤلفات باللغة التركية، يتكلم باللغة التركية والكردية، ويقرأ ويكتب باللغة العربية والفارسية .

ولد سنة ١٨٧٧م / ١٢٩٤هـ، وتوفى يوم الأربعاء، الخامس والعشرين من رمضان سنة ١٣٧٩هـ، ٢٣ مارس ١٩٦٠م، ودفن فى مقبرة

"أولوجامع" بمدينة "أورفة"، وبعد مرور خمسة أشهر على وفاته، قامت السلطات بنقل رفاته إلى مدينة "اسبارطة" حيث دفن في مكان لا يزال مجهولا. جرت أكثر أحداث حياة شيخنا النورسى خارجة عن طوق اقتداره وشعوره وتدبيره "إذ أعطيت لها سير معينة ووجهت وجهة غريبة لتنتج هذه الأنواع من الرسائل التى تخدم القرآن الحكيم، بل كأن حياتى العلمية كلها بمثابة مقدمات تمهيدية لبيان إعجاز القرآن بـ (الكلمات)".

وهو يعلن، باقتناع تام وبخالص نيته، لا يتكلف التواضع ونكران الذات، "إن خدماتى وأحداث حياتى قد أصبحت فى حكم بذرة، لكى تكون مبدءا لخدمة إيمانية جليلة، قد منحت العناية الإلهية منها فى هذا الزمان شجرة مثمرة برسائل النور النابعة من القرآن الكريم". فحياة النورسى - وبكل ما فيها من ثراء وفاعلية - بذرة لخدمة القرآن الكريم.

ودرس النورسى فى ظل منهجية التعليم فى زمانه علوما شتى، هى مسالك متنوعة لإيصال الإنسان إلى الله الخالق سبحانه وتعالى، فهو قد درس طرق الكلام والفلسفة والتصوف المعرفية، غير أنه لم يقتنع بأى طريق من تلك الطرق فى دعوته لإنقاذ الإيمان، وإنما اتبع طريق القرآن وحده للوصول إلى الله، لأنه أقرب الطرق إلى إثارة الفطرة الإنسانية، وتحريك العقول الباحثة عن الحق، والقلوب العامرة بالتوثب الدائم، وأكثر الطرق انطباقا على آيات الأنفس والآفاق.

وتأتى "رسائل النور" نوافذ تظهر فى غاية الصفاء والتناسق والوئام، تلك المعرفة الإلهية التى تعتمد على القرآن وحده، الذى هو كتاب الكون الأكبر الذى يجد الإنسان فيه حقيقة الحياة وحقيقة وجوده معا، بحديث فى غاية الوضوح، وبأدلة فى غاية اليقين.

وفى مقارنة بين نتائج حكمة الفلسفة، وحكمة القرآن وما يعطيه كل منهما من تربية للمجتمع الإنسانى، يقول النورسى:

"أما ما تعطيه حكمة الفلسفة وحكمة القرآن من تربية للمجتمع الإنسانى فهى، أن حكمة الفلسفة ترى (القوة) نقطة الاستناد فى الحياة الاجتماعية، وتهدف إلى "المنفعة" فى كل شيء، وتتخذ (الصراع) دستورا للحياة، وتلتزم بـ "العنصرية" والقومية السلبية رابطة للجماعات، ومن المعلوم أن من شأن القوة هو (الاعتداء) وشأن المنفعة هو (التزاحم) إذ لا تفى لتغطية حاجات الجميع وتلبية رغباتهم، وشأن (الصراع) هو (النزاع والجدال)، وشأن (العنصرية) هو (الاعتداء) إذ تكبر بابتلاع غيرها وتتوسع على حساب العناصر الأخرى، ومن هنا تلمس لم سلبت سعادة البشرية من جراء اللهاث وراء هذه الحكمة.

أما حكمة القرآن الكريم، فهى تقبل (الحق) نقطة استناد فى الحياة الاجتماعية، بدلا من (القوة)، وتجعل (رضى الله سبحانه)، ونيل الفضائل هو الغاية بدلا من (المنفعة)، وتتخذ دستور (التعاون) أساسا فى الحياة، بدلا من دستور (الصراع)، وتجعل غاياتها الحد من تجاوز النفس الأمارة، ودفع الروح إلى معالى الأمور، وإشباع مشاعرها السامية لسوق الإنسان نحو الكمال والمثل الإنسانية.

وموقف النورسى من الفلسفة من حيث هى ليس موقفا عدائيا، وهو يؤمن بطريق العقل المنطقى مصدرا من مصادر المعرفة، ولكنه يرفض تحريف العقل من خلال مذاهب فلسفية معينة ترفض مبادئ الدين الحق "الوحى الإلهى"، استمع إليه يقول:

"٠٠٠٠ فالفلسفة التى تخدم الحياة الاجتماعية، وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية وتمهد للرقى الصناعى، فهى فى وفاق ومصالحة مع

القرآن، بل هى خادمة لحكمة القرآن، فلا تعارضها ولا يمكنها ذلك، وأما الفلسفة التى غدت وسيلة للتردى فى الضلالة والإلحاد والسقوط فى هاوية المستنقع الآسن للطبيعة، فإنها تنتج السفاهة واللهو والغفلة والضلالة وتعارض الحقائق القرآنية".

وهكذا فأنت تجد أن النورسى انطلق من قلب القرآن إلى أعمال الأنفس والآفاق فى ترابط كونى رائع، يريح العقل ويستولى على القلب، وصاغ فكره من أسماء الله الحسنى بناء كونيا متناسقا، يشكل نظرة الإنسان المسلم إلى الكون والحياة والمجتمع والإنسان، وينقذ الإنسان العصرى الحاضر من غربة قاتلة وفصام نكد، مى آثار رحمة الله التى تغمر الحياة، من خلال قيم مجموعة موحدة، فقد لنا من خلال أكثر من مائة وثلاثين رسالة عميقة، انبثقت من هدى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، شرحا لأصول العقائد الإسلامية بأدلتها العقلية والعلمية القاطعة الدامغة، وقدم لنا أيضا، مذهبية الإسلام الشاملة فى الكون والحياة والمجتمع الإنسانى، بدقائقها وبمقدماتها ونتائجها، قدم لنا علاجا للمشكلات الخطيرة التى أثيرت فى عصره أمام الإسلام، والشبهات التى نثرت بتعمد من حوله، وذلك بمنطق يبتعد عن قيود المصطلحات الكلامية، وجمود المقدمات الفلسفية التى تزيد فى الحيرة، دون أن تنقذ - هذه القيود الكلامية وهذا الجمود الفلسفى - فى عصرنا هذا عقيدة أو تبنى إيمانا، أو تدخل إشراق الروحانية الإسلامية المتزنة فى كيان الإنسان المسلم.

ج - بعض النواحى اللامعة فى شخصية النورسى :

جاءت حياة شيخنا بين قوم انحسرت اللغة العربية عنهم، وأصبحوا فى الغالبية الغالبة منهم لا يتكلمونها، فالنورسى إنسان غير عربى، يكشف من أسرار القرآن الكريم وإيماءاته ومراميه وبلاغة ألفاظه وتراكيبه ونظمه

وأبعاده والحكمة فيه، وهذا شيء يكاد يكون معجزة، وأمـر يدعـو للدهشـة والإكبار حقا.

ومن النواحي اللامعة أيضا في شخصية النورسي، أنه كـان مؤثـرا غاية التأثير على سامعيه، مقنعا لمن يريد أن يقتنع منهم، وهذه الملكة مكنـت له من نفوس طلابه، وجعلتهم طاقة مقتدرة على حمل رسائل النور إلى كـل مكان تمكن للإيمان وترشد إلى العمل الصالح وتغرض السـلام الاجتمـاعي والتعاون والمحبة، وترسى دعائم الأمة الإسلامية السعيدة في الدارين[١].

فمن يتأمل "رسائل النور" يجدها تركز على تربية النفـس البشـرية وغرس الحقائق الإيمانية فيها وصبغها بها، لتصبـح هـذه الحقـائق سـلوكا وحركة إنسانية تعمر الكون علـى سنـة الله ورسـوله، وخصوصـا وأن النورسي وجد نفسه يعيش في مجتمع إسلامي غاب عنـه الوعـي الإيمـاني العميق، وكان لابد أن يعود، فكانت رسائل النور.

وقضية الإسلام الملحة عند شيخنا النورسي ليسـت قضيـة صـراع سياسي يمكن أن يغلب فيه أو أن يكون مغلوبا، إنمـا هـي قضيـة صـراع حضاري رهيب، لا يمكن أن يغلب فيـه الإسلام، إذا عرفـه العـالم علـى حقيقته، واعتقده وآمن به، لذا فهو يـرى أن أوربا التي تمثل قمـة حضـارة اليوم يمكن أن تخفي في رحمها جنين الإسلام، إذا فهمتـه واسـتوعبته، وأن هذه الرحم ستنشق عن هذا الوليد يوما ما ليدرج في أحضان الغرب، وينمـو ويكبر ويبلغ أشده[٢].

---

(١) محمـد التهامي: النورسي أنوار لا تغيب، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م، ص ٢٠.

(٢) ورأى النورسي هذا، تضمنته إجابته عن سؤال وجهه مفتي الديار المصرية الشيخ محمـد بخيت بن حسين المصطفى الحنفي (ت سنة ١٣٥٤هـ) في زيارة له لاستانبول، وكـان =

وقد وعى النورسى وأدرك همه وهدفه ورسالته، وقرر مستعينا بـــالله تعالّى وحده، أنّ يضحى بالعالى والرخيص من أجل تحقيق هـــذا الطمـــوح، وتجسيد هذه الرسالة، وكان أن نزل إلى الميدان مدافعا عن دين الله، مجـــاهدا فى سبيله، ضحى فى سبيل إنقاذ الإيمان وإيقاظ الأمة بكل شىء، بالدنيا كلـــها، راحة ومالا ومنصبا، فنفى، وسجن، وشرد، ولوحق، حتى آخر لحظـــة مـــن لحظات حياته المثمرة المباركة، وهو على فراش الموت[1].

= النورسى فى الثلاثين من عمره، أما السؤال فهو: ما رأيك فى الحرية الموجودة الآن فـــى الدولة العثمانية، وماذا تقول فى مدينة أوربا، وأما الإجابة فهى: أن الدولة العثمانية حبلى حاليا بجنين أوربا وستلد يوما ما، أما أوربا فهى حبلى بجنين الإسلام وستلد يوما ما.

راج إحسان الصالحى: بدائع الزمان ... ص ٣١.

(١) النورسى متكلم العصر الحديث، ص ٥١، ٥٢.

وإليك طرفا من خبر صراحته وشجاعته وقناعته بقضيته ورسالته وتضحيته فـــى سـبيلها بالغالى والرخيص:

أ – فى سنة ١٩٠٧م، يقدم النورسى طلبا إلى السلطان عبد الحميد بفتح المدارس التى تعلـــم العلوم الكونية الحديثة بجانب العلوم الإسلامية، ويرسل شيخنا إلى لجنة التفتيش العســـكرى، ويرفض محاولة رئيسها استمالته بمرتب سخى، ويهدده رئيس اللجنة قائلا: "إن العاقبـــة لـــن تكون سارة"، يرد شيخنا الشجاع: "عندما جئت إلى اسطنبول كنت واضعا روحى على كفـــى، إعملوا ماشئتم، فإنى أريد أن أوقظ أبناء الأمة، وأقوم بهذا العمل لأنى فرد من هذا البلـــد، لا لأقتطف من ورائه منفعة شخصية".

راجع: نجم الدين شاهين، بديع الزمان سعيد النورسى وجوانب مجهولة من حياته، ص ٩٥ – ٩٦).

ب – جاء فى دفاعه الصريح الجرىء البليغ، ردا على التهديد بشنقه بدعوى مطالبته بعـــودة الشريعة، "لو كان لى ألف روح، لكنت مستعدا للفداء به فى سبيل حقيقة شرعية واحدة، ذلـــك لأن الشريعة هى السبيل الوحيد للسعادة، وهى العدالة المحضة، وهـــى الفضيلـــة والشـــريعة الحقة ...".

راجع: سعيد النورسى، رجل القدرة فى حياة أمة، مخطوط بقلم المهندس أورخان محمد على، ص ٥١ – ٥٥).

وما أجمل وأبلغ وأعمق عبارته التى يخاطب بـها البائسين الذين سقطوا فى درك الكفر المطلق، الذين باعوا دينهم بدنياهم، الذين زعموا أن الإلحاد ضرب من متطلبات السياسة، وأن النورسى، برسائل النور، يفيد عليهم مدنيتهم، ويحول دون تمتعهم بمباهج الحياة وملذاتها، تقول كلمات هذه العبارة:

"٠٠٠٠ إلا فلتعلموا جيدا، بأنه لو كان لى من الرؤوس بعدد ما فى رأسى من شعر، وفصل فى كل يوم واحد عن جسدى، فلن أحنى هذا الرأس الذى نذرته للحقائق القرآنية، أمام الزندقة والكفر المطلق، ولن أتخلى بحال من الأحوال عن هذه الخدمة الإيمانية النورية، ولا يسعنى التخلى عنها"٠

ولا شك أن رجلا بمثل هذه القوة والشجاعة والثبات والإيمان بالحق، والاعتزاز بالعقيدة وبالانتساب إلى أفضل نسب وأعزه وأكرمه، نسب الدين الإسلامى، لا شك أن مدافعا عن دين الله، مجاهدا فى سبيله، كالنورسى،

= ج – أثناء زيارة القائد العام الروسى، المعسكر المأسور به شيخنا، يقوم له الأسرى احتراما، وإن شئت الدقة قلت خوفا، فيما عدا شيخنا النورسى الذى تتشكل له محكمة عسكرية، وينصح بالاعتذار للقائد العام طلبا للعفو، وتأتى إجابة النورسى، الرجل الذى ملأ الإيمان قلبه، المنتسب بكل جوارحه إل العقدية، "إننى راغب فى الرحيل إلى دار الآخرة، والمثول بين يدى الرسوم الكريم (ص) فأنا بحاجة إلى جواز سفر فحسب للآخرة، ولا أستطيع أن أعمل بما يخالف إيمانى ٠٠٠"٩

أرأيت قوة وشجاعة وثباتا وإيمانا بالحق واعتزازا بالعقيدة، وبالانتساب إلى أفضل نسب، وأعزه وأكرمه وأنبله وأسماه، نسب الدين الإسلامى، أقول أرأيت موقفا يظهر كل هذا المعانى والقيم عند كل مصلحينا ومجددينا، كهذا الذى وقفه شيخنا النورسى، لا أعتقد٠

د – يقول لمصطفى كمال، عندما بدأت الحكومة فى نصب تماثيله، تماثيل مصطفى:–

"إن هجوم آيات قرآننا العظيم إنما ينصب على التماثيل، أما النصب التى يجب على المسلمين إقامتها، فهى المستشفيات والمدارس، وملاجئ الأيتام والأقسام الداخلية للطلبة ودور العبادة وشق الطرق ٠٠٠"٠

(راجع: النورسى رجل القدر ٠٠٠ ص ١١٠)٠

فدائيا باع الدنيا كلها فى سبيل الآخرة، ومرضاة الله ونفع الناس، نفى وسجن وشرد، وكل همه إرشاد أهل القرآن إلى حقائق الإيمان، وحثهم على احترام الفكر الإيماني، واعتباره الحياة التى لا غنى لحياتهم الإيمانية عنها؛

أقول لا شك أن النورسى الذى تجسدت فيه كل هذه القيم، كان محاطا بالعناية والفضل الإلهيين، وكفى بهما سندا وعونا لأن يبرهن للعالم أجمع ... "أن القرآن الكريم شمس معنوية لا يخبو سناها ولا يمكن إطفاء نورها".

وتأمل معى جميل عبارته التى يقول فيها:

".... فتلك الفتوحات التى هيأتها العناية الإلهية لرسائل النور، جعلتنى أحب تلك الحياة الضجرة القلقة المضطربة، بل جعلتنى أردد ألف شكر وشكر للبارئ سبحانه وتعالى". حقا فقد جعلته هذه الفتوحات التى هيأتها العناية الإلهية، راضيا بجميع المشقات الآتية على شخصه، وبكل سرور وامتنان، ويضحى بروحه ونفسه قبل جسده، فى سبيل سلامة "رسائل النور" وسلامة "طلاب النور".

ثانيا : (**مشكلة الشر فى رسائل النور**) :

أ - (الشر) ليس أصلا فى العالم، وإنما سبيل لمعرفة الخير :

الوجود عند النورسى خير محض، ونور وجمال، والعدم شر محض وظلام وقبح، ويصدر الخير من الخير المطلق تبارك وتعالى، من الجميل المطلق عز وعلا، ولا يصدر من الحكيم المطلق سبحانه العبث البتة.

ويذهب النورسى إلى أن الكمال والخير فى الكائنات هى المقصودة بالذات، وهى الكليات، وأن الشر القبيح والنقصان جزئيات بالنسبة إليها قليلة تبعية معمورة فى الخليقة، خلقها خالقها منتشرة بين الحسن والكمال، لا

لذاتها، بل لتكون مقدمة وواحدا قياسا لظهور - بل لوجود - حقائق الخير والكمال والحسن.

فالخير هو الأصل فى العالم وكل ما ينزل بالحياة جميع وحسن، حتى الأوضاع التى تتسم بالآلام والمصائب - من وجهة نظرنا ورويتنا القاصرة - حتى هذه، أنوار جمال لطيف تشف عن أشعة رحمة ضمن لمعات الحكمة الإلهية، إظهارا لأحكام بعض الأسماء الحسنى.

والمحصلة أن الضلالة والشر بأكثريتها المطلقة شيء عدمي وسلبى وغير أصيل، وهى إخلال وتخريب، أما الهداية والخير، فهى بأكثريتها المطلقة ذات وجود وشيء إيجابى وأصيل وهى إعمار وبناء، والشر ملازم للخير، والإثنان نقيضان فى الحياة لكنهما دائما رفيقا درب وطريق، ما دامت الحياة، وما دام الإنسان حيا يرزق، وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، ليحاسب الأشرار ويجزى الأخيار.

الخير والشر - عند شيخنا النورسى - عنصران فى كل مكان، تتصارع آثارهما وثمارهما بعضها مع البعض الآخر، وينتج عن هذا، التغير الدائم والتبدل المستمر، وفروع وأغصان هذين العنصرين المتضادين ونتائجهما سيمتدان ويستمران حتى يوم القيامة، وسيفترقان أخيرا إلى جنة وإلى جهنم.

فالخطيئة لن تختفى أبدا من حياتنا، وما علينا أن نفعله أن ندرس ونبحث لماذا يخطئ الناس، وما الذى أوصلهم مستنقع الرذيلة ووحل الخطيئة، فإذا عرفنا تجنبنا الوقوع فى مثل ما وقعوا فيه.

وإليك بعض التفصيل لرؤية النورسى فى مسألة الشر، والمستمدة أساسا من القرآن الكريم، والتى تبصرنا بحقيقة أن الطريق الوحيد للتخلص

من الشـــرور، من الخطيئة، هو طريق السير فى نور التوحيد بكــــل إيمـــان وبكل محبة.

يحدثنا شيخنا النورسى فى "كليات رسائل النور" عن حيـــــاة الغربـــة والأسر التى أضطر إليها، وما تضمنته من شعوره بآلام كبيرة، إضافة إلــــى إحساســـه آلام إخوانه ووطنه، بل والإنسانية جميعا، بما من الله عـــز وعـــلا عليه برقة إنسانية شفوقة موجودة فى فطرته، جعلته مهما ومـــهموما بالعــالم الإسلامى اهتمامه بداره ووطنه، بل إن شيخنا كان يتألم حتى لآلام الحيوان.

ويظهرنا النورسى على هدفه من عرض جروحه المؤلمة هذه، وهـــو بيان كيف أن الترياق القدسى للقرآن الحكيم، شفاء ناجع ونـــور لامـــع لـــهذه الجروح، ونجده يحدثنا عـــن شرور أخرى - على الأقل من وجهـــة نظرنـــا غير المتعمقة - إضافة إلى هذه الشرور الأخلاقية، كالمصـــائب والأمـــراض والأوبئة والزلازل والفيضانات والموت، أقول يحدثنـــا شـــيخنا مـــن خـــلال رؤيته الجمالية لكل ما يحدث فى هذه الدنيا، وبنص عبارته:

"هذه الدنيا حديثة متجددة على الدوام، تظهر فـــى مراياهـــا تجليـــات الأسماء الحسنى للصانع ذى الجلال، ومزرعة لغراس الآخرة"، وهو أيضـــــا يفسر وجود الشر - سواء أكان أخلاقيا أم طبيعيا - تفسيرا يتلائم ويتوافق مـــع العلم والقدرة والإرادة والرحمة والشفقة والعناية الإليهة.

وتبدو رؤيته الجمالية لكل ما يحدث فى هذه الدنيا، فـــى كثـــير مـــن عباراته التى ضمنها "رسائل النور"، استمع إليه مثلا يقول:

"إن كل شيء فى الكون ينطوى على خير، وفيه جمال وحسن، أمـــــا الشر والقبح فهما جزئيان جدا وهما بحكم وحدتين قياسيتين، أى أنهما وجـــدا لإظهار ما فى الخير وما فى الجمال من مراتب كثيرة وحقائـــق عديدة، لـــذا

يعد الشر خيرا والقبح حسنا من هذه الزاوية، أى من زاوية كونهما وسائل لإبراز المراتب والحقائق"٠

وهو يقول أيضا:

"لقد تحققت لدى العقول السليمة، أن الخير هو الأصل فى العالم، أما الشر فهو تبعى، فالخير كلى والشر جزئى، وثبت بشهادة العلوم جميعها وبتصديق الاستقراء التام الناشئ من نظر الحكمة، أن الحسن والخير والحق والكمال، هو المقصود بالذات والغالب المطلق فى خلق العالم، أما الشر والقبح والباطل، فهى أمور تبعية ومغلوبة ومغمورة، وحتى لو كانت لها الصولة فهى صولة مؤقتة"٠

وما نطلق عليه اسم "الشرور" لكثير من الحوادث ليس شرا، فللأشياء وللحوادث اتجاهات وزوايا مختلفة، إذ قد يبدو شئ ما شرا من زاوية معينة، وخيرا من زاوية أخرى، فهناك حوادث يبدو ظاهرها شيئا وقبيحا ومشوشا، ولكن جمال براق خلف الستار الظاهرى لها، حتى أن القرآن الكريم يشير إلى هذا الخصوص بشكل واضح "وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون"؛ والسطحية، والتطلع إلى القشور، والاكتفاء بمطالعة الظاهر وراء حكم الإنسان بقبح شئ ما، وإطلاق اسم "الشر" عليه، وهذا انخداع معرفى ينبهنا إليه النورسى ويحذرنا منه٠

ويحدثنا النورسى عن حكمة مزج الشر بالخير، وأن الشر هو سبيلنا لمعرفة "الخير"، إذ لا معنى للعافية دون وجود المرض، ولا نتذوق لذة الصحة إن لم يخرب المرض، فيقول:

"أن الشر في الكون والمخلوقات ليس هدفا لذاته، وإنما هــــو وحـــدة قياسية لتنقلب حقيقة واحدة للجمال إلى حقائق كثيرة، والشر كذلك، بل حتــــى الشيطان نفسه، إنما خلق وسلط على البشرية ليكون وسيلة لترقيـــات البشـــر غير المحدودة نحو الكمال التي لا تنال إلا بالتسابق والمجاهدة، وأمثال هـــذه الشرور والقبائح الجزئية خلقت في الكون لتكون وسيلة لإظهار أنواع الخـــير والجمال الكليين".

وهو يقول أيضا:

"إن قبحا يكون سببا لإنتاج أنواع من الجمال أو سببا لإظهارها، يعـــد كذلك جمالا، وأن إنعدام قبح يؤدي إلى إخفاء كثير من الجمال، وإلـــى عـــدم ظهوره، لا يعد قبحا واحدا، بل أضعافا مضاعفة من القبـــح"؛ بـــل إن الشـــر القليل يغتفر بل يستحســـن لأجل الخير الكثير، لأن في ترك الخير الكثـــير - لأن فيه شرا قليلا - شرا كثيرا، وفي نظر الحكمة إذا قابل الشر القليل شـــرا كثيرا صار الشر القليل حسنا بالغير.

وعن ملازمة الشر للخـــير، وأنـــهما دائمـــا رفيقـــا درب وطريـــق، وعنصران موجودان في كل مكان حتى يرث الله الأرض، يقول النورسي:

"إن الله جل جلاله لما أراد أن يبدع عالما للابتلاء والامتحان لحكـــم كثيرة تدق عن العقول، وأراد تغيير ذلك العالم وتحوله لحكـــم، مـــزج الشـــر بالخير، وأدرج الضر في النفع، وأدمج القبح في الحســـن، فوصلـــها بجـــهنم وأمدها بها، وساق المحاسن والكمالات تتجلى في الجنـــة، وأيضـــا لمـــا أراد تجربة البشر ومسابقتهم وأراد وجود اختلافـــات وتغـــيرات فيـــهم فـــي دار الابتلاء، خلط الأشرار بالأبرار، ثم لما انقضى وقـــت التجربـــة، وتعلقـــت الإرادة بأبديتهم جعل الأشرار مظهر خطاب (وامتازوا اليوم أيها المجرمون)، وصير الأبرار مظهر تلطيف وتشريف (فادخلوهـــا خـــالدين)، ولمـــا امتـــاز

النوعان تصنعت الكائنات فانسلت مادة الضر والشر عن عنصر النفع والخير والكمال، فاختارت جانبا، والحاصل: أنه لو أمعن النظر فى الكائنات صودف فيها عنصران أساسان، وعرقان ممتدان إذا تحصلا وتأبدا صارا جنة وجلهم"٠

وتشكل المصائب والشرور - فى رأى شيخنا - جزءا صغيرا من نتائج القوانين العامة والكلية التى تمثل الإرادة الكلية للسلطنة الربانية فقط، فهذه الشرور الجزئية - إذن - من مقتضى سريان وجريان هذه القوانين، ويرى النورسى أن الله تعالى يقوم بتجليات خاصة بمحافظة الإنسان من الشرور الجزئية التى تظهر للوجود عند قيام القوانين الكلية بإجراء فعاليتها، ويسرع - عز وعلا - إلى نجدته ويوصل رحمته غليه إما مباشرة أو بوساطة عبادة ودعاء ذلك الإنسان٠

واستنادا إلى هذه الرؤية التى ترى الأشياء تجليات الأسماء الحسنى للمبدع ذى الجلال، ينظر النورسى إلى التلف والتخريبات والمرض والشيخوخة والموت و "حتى خلق الشيطان خير وجميل من هذه الزاوية، لأنه وسيلة للمنافسة والمسابقة والنضال، الذى هو المحرك لظهور الفروقات والتمايزات المعنوية، وما أجمل عبارته التى يقول فيها:

"إن حياة على وسادة الراحة ليست وجود خير محض، بل هى أقرب اتجاها إلى العدم وإلى الشر المحض"٠

ب - الموت (خير) و (باب الرحمة) لأهل الإيمان :

ما دام الله موجودا، وعلمه يحيط بكل شيء، فلابد ألا يكون هناك فى عالم المؤمن، عدم، وإعدام، وانعدام وعبث، ومحو، وفناء، من زاوية الحقيقة، بينما دنيا الكفار زاخرة بالعدم والفراق والانعدام ومليئة بالعبث

والفناء، والإيمان مثلما ينقذ الإنسان من الإعدام الأبدى أثناء الموت، فهو ينقذ دنيا كل شخص أيضا من ظلمات العدم والانعدام والعبث، بينما الكفر - ولاسيما إن كان مطلقا - فإنه يعدم ذلك الإنسان، ويعدم دنياه الخاصة به بالموت، ويلقيه فى ظلمات جهنم معنية محولا لذائذ حياته آلاما وغصصا.

الموت - فى رسائل النور - ليس إعداما، ولا عبثا ولا سدى ولا انقراضا، ولا انطفاء، ولا فراقا أبديا، بل هو تسريح من لدن فعال حكيم رجيم، وتبديل مكان وتغيير مقام، وسوق نحو السعادة الخالدة، حيث الوطن الأم، الوطن الأصلى، أى هو باب وصال لعالم البرزخ، فالموت - ومهما يبدو ظاهرا انحلالا وانطفاء - إلا أنه فى الحقيقة مبدء ومقدمة لحياة باقية للإنسان وعنوان لتلك الحياة، مثلما تضمر البذرة تحت ارض وتموت ظاهرا، إلا أنها تمضى باطنا من حياة البذرة الجزئية إلى حياة السنبل الكلية.

وما دامت هذه هى ماهية الموت - من زاوية الحقيقة - فلا ينبغى أن ينظر إليه كأنه شيء مخيف، بل يجب اعتباره تباشير الرحمة والسعادة.

وتأمل معى عبارة النورسى التى يقول فيها:

"إعلم إن فى إكثار ذكر القرآن لمآل (إليه مرجعكم)، (وإليه ترجعون)، (وإليه المصير)، (وإليه مآب)، بشارة عظيمة - وإن تضمنت للعاصى تهديدا - إذ تقول هذه الآيات للناس، إن الموت والزوال والفناء والفراق من الدنيا، ليست أبوابا للعدم والسقوط فالموت فى رؤية شيخنا القرآنية، بداية رحلة جديدة من الحياة تأتى بعد أن يسلم المرء الروح ليبدأ مرحلة حياتية أشرف وأسمى من تلك الحياة المرئية المألوفة، والموت بهذا هو ممر الخلوص إلى الحياة الأشف، وتأمل حديث النورسى عن هذا المعنى السامى الذى تضمنته الآية الكريمة:

"توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين"، ففى الأثناء التى كان يوسف - عليه السلام - فيها فى ذروة السعادة والسرور، بعد أن أقر الله عينه ولقى والديه وتعارف وتحاب هو وأخوته، فى هذه الأثناء، تخبر الآية الكريمة أن يوسف - عليه السلام - نفسه، هو الذى يسأل ربه الجليل وفاته لينال سعادة أعظم من هذه السعادة التى ينعم بها يوسف، وهو الأنيس بالحقيقة، إذ طلب الموت المر وهو فى ذلك الوضع الدنيوى المفرح اللذيذ كى ينال تلك السعادة العظمى هناك".

والموت أمر وجودى عبر عنه القرآن الكريم بقوله: "الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا"؛ فهو مخلوق وهو نعمة كالحياة، فأما عن كون الموت أمرا وجوديا فإليك نص النورسى:

"إن الموت فى حقيقته تسريح وإنهاء لوظيفة الحياة الدنيا، وهو تبديل مكان وتحويل وجود، وهو دعوة إلى الحياة الباقية الخالدة ومقدمة لها، إذ كما أن مجىء الحياة إلى الدنيا هو بخلق وبتقدير إلهى، كذلك ذهابها من الدنيا هو أيضا بخلق وتقدير وحكمة وتدبير إلهى".

وأما عن كونه - الموت - نعمة كالحياة، فإن ذلك يتجلى فى رؤية شيخنا النورسى فى مظاهر عدة منها، قضبان سجن الحياة المظلم الضيق المطرب، ودخول فى رعاية المحبوب الباقى، وفى كنف رحمته الواسعة. والله تعالى هو الذى يهب الموت (ويميت)، أى هو الذى يسرحك من وظيفة الحياة، ويبدل مكانك فى الدنيا الفانية، وينقذك من عبء الخدمة، ويحررك من مسؤولية الوظيفة، أى يأخذك من هذه الحياة الفانية إلى الحياة الباقية.

أضف إلى ذلك، أنه كما أن الحياة برهان الأحدية، ودليل وجود الوجود، فالموت دليل السرمدية والبقاء، فالموجودات تشهد بوجودها على وجوب الواجب الوجود، وتشهد بزوالها مع أسبابها، ومجىء أمثالها عقيبها

على أزليته وسرمدتيه وأمديته، إذ أن تجدد المصنوعات الجميلة، وتبدل الموجودات اللطيفة وغروبها فى طلوع أمثالها وأفولها فى ظهور أشباهها، تشهد شهادة قاطعة على وجود ذى جمال سرمدى عال دائم التجلى، وعلى بقائه ووحدته.

إن هذا التحليل العميق الذى قدمه النورسى للموت، وأنه ليس فناء ولا إضمحلالا ولا انسحابا، وإنما هو مجلاد تحول ونقله إلى الأكمل والأشرف، وهو بذلك تباشير الرحمة والسعادة، أقول إن تحليل النورسى هذا مفيد كل الإفادة على أكثر من مستوى، فهو مفيد على المستوى العقدى لأنه ينصب على ظاهرة الموت التى هى عتبة اليوم الآخر، وهو جزء من الغيب الذى يؤمن به كل مؤمن، كما أن هذا التحليل مفيد على المستوى النفسى، لكونه يكسب المرء إطمئنانا وانسجاما مع الذات، فهو إعلان عن بقاء الإنسان واستمراره واتصال حياته الأخرى بالأولى، وغير خاف أن فلسفة الموت عند شيخنا النورسى رفض لفلسفة العدم والإلغاء والتشاؤم التى أشاعتها الفلسفات المادية التى حصرت حياة الإنسان فى بعد واحد وهو حياته فى الدنيا، مما أصابه باليأس والتأزم والقلق والكآبة والعبثية.

أما وأن يكون الموت رحلة نحو حياة تقر النفس وتطمئن بها، لأن (الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون)، فهذا يهون من شأن الموت، فلا يجعله ذلك الشيخ المرعب الذى يفنى الإنسان ويدمره، ومثل هذا الإحساس يكسب الإنسان شجاعة خاصة لمواجهة المشاق واقتحام الصعاب.

وليس أجمل من قول النورسى فى الشعاعات:

"إن أثمن ما عند الإنسان، وأعظم ما يحرص عليه ويدافع عنه ويجهد فى الحفاظ عليه، هو روحه بلا شك، والمؤمن يحس - يقينا - بفرح عميق إزاء تسليم الإنسان لأعز ما يملكه فى الوجود - وهو روحه - إلى يد "قوى أمين" ليحفظه من العبث والضياع والفناء".

ج - الإنسان منبع الشرور الأخلاقية :

يرى النورسى أن خلق الشر ليس شرا، وإنما كسب الشر شـــر، لأن الخلق والإيجـاد ينظر إليه من حيث النتائج العامة، فوجود شـــر واحـد، إن كان مقدمة لنتائـج خيرة كثيرة فإن إيجاده يصبح خيرا باعتبـار نتـائج، أى يدخل فى حكم الخير .

ويعطينا - كعادته دائما فى تبسيط الفكرة وســرعة وصولـها إلينـا واستيعابنا لها - مثلا لذلك، يقول:

"النار لها فوائد ومنافع كثيرة جدا، فلا يحق لأحد أن يقول: إن إيجـاد النار شر، إذا ما أساس استعمالها باختياره وجعلها شرا ووبالا علـى نفسـه، وكذلك خلق الشياطين وإيجادهم فيه نتائج كثيرة ذات حكمة للإنسان، كسـموه فى سلم الكمال والرقى، فلا يسيغ لمن استسلم للشيطان - باختيـاره وكسـبه الخاطئ - أني قول: أن خلق الشيطان شر، إذ قد عمل الشر لنفسـه بكسـبه الذاتى" .

وهو يذهب إلى أن سبب الشر يتمثل فى عدم قبول الخير الوارد مـن الخير المطلق سبحانه قولا حسنا، وأن النفس الإنسانية أمارة بالسوء وبالتـالى فهى منبع الشرور الأخلاقية، ونطالع له (مونولوجا) راقيا ساميا بينـه وبيـن نفسه الغوية، يجسد لنا هذه المعانى، ومن خلاله يوجه النورسى نصحا لكـل نفس غوية مغرمة بالفخر معجبة الشهرة هائمة وراء المدح والثناء .

تقول عبارات هذا المونولوج الجميلة الموحية:

"يا نفسى الغوية إن كانت بذيرة التين التى هى منشأ ألوف الثمـرات، والساق النحيفة الصلبة التى تعلقت بها مئات العناقيد، إن كانت هذه الثمـرات والعناقيد من عمل تلد البذيرة والساق من مهارتهما، لزم كل من يسـتفد مـن

تلك النتائج أن يبدى المدح ويظهر الثناء لهما إن كانت هذه الدعوى حقا، فلربما يكون لك حق أيضا فى الفخر والغرور لما حملت من النعم، بينما أنت لا تستحقين إلا الذم، لأنك لست كتلك البذيرة، ولا كتلك الساق، وذلك لما تحميلن من جزء اختيارى فتنتقصين بفخرك وغرورك من قيمة تلك النعم وتبخسين حقها، وتبطلينها بكفرانك النعم، فليس لك الفخر، بل الشكر، ولا تليق بك الشهرة، بل التواضع والحياء، وما عليك إلا الاستغفار وملازمة الندم، لا المدح، فليس كمالك فى الأنانية، بل فى الاستهداء". فالنفس ليست الفاعل ولا المصدر، بل المنفعل ومحل الفعل، وخلقت قابلة للخير، مرجع للشرع، ولها تأثير، فعل، واحد فقط، وهو تسببها فى الشر، عند عدم قبولها الخير الوارد من الخير المطلق قبولا حسنا.

وتتواصل كلمات النورسى الجميلة، فيقول:

"فيا نفسى! لا تقولى إننى قد انتخبت من دون الناس كلهم، وهذه الثمرات إنما تظهر بوساطتى بمعنى أن لى فضلا ومزية! كلا .... وحاش لله .... بل قد أعطيت تلك الثمرات لأنك أحوج الناس إليها، وأكثرهم إفلاسا، وأكثرهم ألما ....".

معنى ذلك أن النفس الإنسانية تأمر صاحبها بالسوء، ومن بينه وأخطره أن يغرم الإنسان بالفخر، ويعجب بالشهرة، ويهيم وراء المدح والثناء، لمجرد أن بعضا من الثمار، بعضا من الخير، ظهر على يديه، فيظن أنه فاعله، وأنه مصدره، وتغويه نفسه بالفخر، وانتظار المدح والثناء من الآخرين، والحقيقة أن هذه الثمار، ليست من عمل الإنسان، ولا من مهارته، وإنما هى فعل الفاعل الحق، المصدر الحق، الله تبارك وتعالى، وينبغى على المرء، الذى يظهر الحق تعالى على يديه، ومن خلاله بعض هذه الثمرات، بعض هذه النعم، ينبغى عليه الشكر، والتواضع والحياء

والاستغفار والاستهداء، ينبغي عليه شكر من أظهر هذه النعم، والتواضع له عز وعلا، والحياء منه، فليس للإنسان أى فضل ومزية، كلا وحاش لله، "بل قد أعطيت تلك الثمرات له، لأنه أحوج الناس إليها، وأكثرهم إفلاسا، وأكثرهم تألما".

وفى الإنسان - وكما يذهب النورسى - قابلية عظمى للخير، وقابلية عظمى للشرب، وهو - الإنسان - يستطيع الأولى، أى يستطيع أن يكون خيرا، ويستطيع الثانية، أى أن يكون شريرا، وذلك بما من الله تعالى بنعمة التكليف وحمل الأمانة، وشرفه بها، وسمى بها منزلة فوق كل الكائنات، يقول شيخنا النورسى:

"إن فى الإنسان جهتين، الأولى، جهة الإيجاد والوجود والخير والإيجابية والفعل، والأخرى جهة التخريب والعدم والشر والسلبية والانفعال، تتمثل الأولى فى قبوله الخير الوارد من الخير المطلق، وفى إيمانه بالله وحده، وعبوديته له تعالى وحده، فإذا ما فعل الإنسان ذلك فاز بموقع مرموق فوق جميع المخلوقات، وتتمثل الجهة الثانية، فى استنكاف العبد من العبودية وتجاهلها، وتباهيه بقدرته وأنانيته، وتخليه عن الدعاء والتوكل، وتكبره، وهنا يستحق احتقار جميع الكائنات وازدرائها واستهجانها، بل إن تباهى الإنسان بقدرته وأنانيته إهانة للإنسانية وترذيل لها: تلك التى جعل لها الحق تعالى مقاما عاليا رفيعا، ووظيفة سامية حين شرفها بحمل الأمانة، بالتكليف، بالعبودية له تعالى.

وإذا ما تخلى الإنسان عن أنانيته، وترك اتباع هوى النفس، واكتمل عبدا لله تعالى تائبا مستغفرا ذاكرا له سبحانه، "فسيكون مظهرا للآية الكريمة: (يبدل الله سيئاتهم حسنات)، فتنتقل القابلية العظمة عنده للشر، إلى قابلية عظمة للخير، ويكتسب قيمة أحسن تقوم، فيحلق عاليا إلى أعلى عليين.

وهكذا يقوم شيخنا - وينصح كلا منا بذلك - نفسه الأمارة السوء، تلك النفس الجاهلة المتفاخرة المغرورة المرائية المعجبة بنفسها، ويعود بها إلى التحليق عاليا إلى أعلى عليين، بالشكر والتواضع والحياء والاستغفار والاستهداء، وفى كلمة واحدة، فى تمام العبودية للحق تبارك وتعالى.

فالإنسان هو منبع الشرور الأخلاقية، وبالتالى وجب عليه إصلاح أنانيته التى هى مصدر لمصائب ومعاصى كثيرة، أشنعها وأكثرها سوء المصيبة الدينية، والتى تتمثل فى الكفر سبب كل الشرور، يقول النورسى:

"المصيبة الحقيقة هى المعيبة الدينية"، "ذلك لأن الكفر شر وسوء وتخريب وعدم تصديق، ولكن هذا الشر والسيئة الواحدة تتضمن تحقيرا للكون بأجمعه، وإهانة للأسماء الإلهية، وسخرية من الإيمان بأكمله، ذلك لأن الكفر يجر التجليات إلى العبث".

والإيمان، يمثل العلاج من هذه المصيبة - وغيرها - على المستوى النفسى وعلى المستوى الكونى، والمؤمن هو الإنسان الذى وضع كل شىء، وحتى موقعه فى الوجود على المستوى الكونى، فى مكانه الصحيح، و "مادمنا نملك نعمة كبيرة لا تحد ونعمة ثمينة جدا وقيمة جدا مثل نعمة الإيمان، إذن فأهلا بكل شىء، أهلا بالشيخوخة وبالمرض، وأهلا بالموت والوفاة"، ومع حلاوة الإيمان والرضا والقناعة يجب أن نمزق "الأنانية التى تغذيها النفس الأمارة، ونظهر "هو".

وهكذا فأنت تجد أن الوجود - عند النورسى - كمال ونور، هو الله تعالى الواجب الوجود، والقادر المطلق، والعالم المطلق والصانع ذو الجلال والأكرام، ثم تأتى الأسماء الإلهية الحسنى، "فإذا نظرنا من زاوية الحقيقة نرى أن الكمال والجمال يعود إلى الأسماء الإلهية الحسنى وإلى نقوشها وجلوتها، فمادامت هذه الأسماء باقية وجلواتها دائمية، إذن فلابد أن تجدد

على الدوام وتنضر على الدوام وتجمل إذن فهى لا تتجه نحو العــدم ونحــو الفناء، بل ربما كانت فى تغير وتبدل نسبى"٠

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النورسى يفترق عــن القــائلين "بوجــود الوجود"، ذلك لأنه ما دام يرى وجودا حقيقيا للأشياء، ويرى إثباتا معينا لــهذا الوجود، أى وجودا نابعا من قدرة القادر الأزلى، لذا يقول:

"كل شىء هو" ليس سحيحا، فالصحيح هو :كل شىء منه" ولذا فــإن كل ما يشاهد فى هذا الكون من اللطائف والمحاسن، وكــل أنــواع الكمــال والاشتياقات والانجذابات وكل الأشــواق والــتراحم إنمــا هــى "معــانى" و "مضامين" وكلما معنوية تظهر بالضرورة وبالبداهة تجليات ألطاف وإحســان وكرم صانع هذه الكائنات ذى الجلالة، للقلب وتفتح عين العقل"٠

د - الإرادة الإنسانية بين القدر والجزء والاختيارى :

١ - الإنسان حر فى نطاق رعاية القدر :

احترم النورسى إرادة الإنسان، ونظر غليها - كحقيقة كل نظراتــه - نظرة قرآنية وسطية، فهو لم يلغها، وهو أيضا لم يبالغ فــى قدراتــها حتــى تتحدى - أو هكذا يتمهم البعض - الضرورات القدرية، فهى - إرادة الإنســان - إرادة جزئية، يمكن تقويتها بالإيمان، وبممارسة التدريب الإرادى الخـــاص بالامتناع عن السلوك الفطرى المباح، والتدرب علــى الأعمــال الإيجابيــة، والتكيف مع الصبر على الطاعة والبلاء، ونجده يحذر من اليــأس والقنــوط والطمع وحب الظهور والخوف والحزن والاســتعجال والاســتبداد بــالرأى والتقليد والتسويف والراحة والإسراف والرياء والعجب والأنانية٠

والإنسان - فى رسائل النور - هو الصفة الإلهيــة للخــالق ســبحانه وتعالى، وهو أرقى معجزة من معجزات قدرته وألطفها، حيث خلقه البــارئ

مظهرا لتجليات أسمائه الحسنى، وجعله مدارا لجميع نقوشه البديعة جلت عظمته، فصيره مثالا مصغرا ونموذجا للكائنات بأسرها، ولذلك فإن الإنسان هو الثمرة النهائية لشجرة الخلق، وللسبب ذاته جعل الله تعالى الإنسان مركزا للكون ومحورا، بل سخر له الكون بتنظيم أنواع النعم المبثوثة فى الكائنات وربطها بأوامر المنافع التى تحض الإنسان، من منطلق أنه من غير المعقول أن يترك الصانع الحكيم - تعالى - الإنسان سدى، وهو الذى خلقه، أعظم نتيجة للسموات والأرض، وأكمل ثمرة من ثمرات العالم، ومن غير المعقول أن يتركه للأسباب والمصادفات، وهو - الإنسان - يملك أجهزة يتمكن بها تقدير وتثمين خزائن رحمته الواسعة، وهو مخلوق على صورة خليفة فى الأرض، يملك من الأجهزة الحساسة ما يتمكن بها من قياس أدق دقائق تجليات أسماء خالقه الحسنى.

وتحترم "رسائل النور" حرية الإرادة البشرية، فى نطاق رعاية اقدر، وعندما يتحدث النورسى عن القدر، لا يخالف المعنى المتفق عليه بين المدارس الإسلامية، غير أن معالجاته للقدر عليها مسحته الخاصة فى تناول الأمور الفكرية بتعمق وشمولية، وإخراجها من التجريدات إلى الوقائع. وموضوع القدر من الموضوعات التى حيرت أصحاب العقول منذ فجر التاريخ، سواء كانوا من الفلاسفة أو العلماء أو رجال الدين، وقد عنى بها القرآن الكريم عناية كبيرة وأورد الإشارة إليها فى آيات عديدة منها:

(وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم)، (وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين)، (ما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا)، (وما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك).

وينتهى النورسى إلى أن جميع الآيات القرآنية التى أشارت إلى موضوع (القدر)، تدل دلالة واضحة لا لبس فيها على أن القدر بيده كل

شيء، وأن اللوح المحفوظ مسطور فيه دقائق حياة كل إنسان من مولده إلـــى موته، وأن الإنسان فى تصرفاته مربوط بالقدر ومشدود بخيـــوط لا يراهـــا، وفى نفس الوقت تثبت الآيات جميعها أن الإنسان مسئول عن عملـــه، وأنـــه يثاب على العمل الصالح، ويعاقب على ارتكاب السيئات، ولهذا أعدت الجنـــة للمتقين، والنار للمعتدين الخارجين عن النهج الإسلامى، ولكـــن لا يمكـــن أن يسأل الإنسان إلا إذا كان له قدر من الاختيار والحرية، فـــهناك مـــع القـــدر الثابت الوجود والتصرف، حيزا لحرية الإرادة البشرية، وعلى ذلك فالمهمـــة تنحصر فى توجيه ذلك الحيز باستثمار الروح القرآنية.

وإليك بعض التفصيل لرؤية "رسائل النور" فـــى الإرادة الإنســانية، والمستمدة من القرآن الكريم. يستهل النورسى رسالته الخاصة بـــالقدر، فـــى "كلماته" وهى الكلمة السادسة والعشرون بقوله:

"إن القدر والجزء الاختيارى جزءان من إيمان حالى ووجدانى، يتبيـن نهاية حدود الإيمان والإسلام، وليس مباحث علمية ونظرية، أى أن المؤمـــن يعطى لله كل شيء، ويحيل إليه كل أمر، وما يزال هكذا حتـــى يحيـــل فعلـــه ونفسه إليه، ولكى لا ينجو فى النهاية من التكليف والمسؤولية يـــبرز أمامـــه الجزء الاختيارى قائلا له: "أنت مسؤول، أنت مكلف".

ونتابع قراءة نص النورسى:

"أجل! إن القدر والجزء الاختيارى هما فى أعلـــى مراتـــب الإيمـــان والإسلام، قد دخلا ضمن المسائل الإيمانية، لأنهما ينقذان النفـــس الإنســـانية، فالقدر ينقذها من الغرور، والجزء الاختيارى ينجيـــها مـــن الشـــعور بعـــدم المسؤولية، وليأمن المسائل العلمية والنظرية التى تفضى إلى ما يناقض ســـر القدر، وحكمة الجزء الاختيارى كليا بالتشبث بالقدر للتبرئة مـــن مســـئوولية

السيئات التى اقترفتها النفوس الأمارة بالسوء، والافتخار بالفضائل التى أنعمت عليه والاغترار بها وإسنادها إلى الجزء الاختيارى"٠

ونحن واجدون فى هذا النص رؤية واضحة وعميقة لمسألة القدر والاختيار، من بين ملامحها:

إن مسائل القدر والاختيار من المسائل الإيمانية المهمة، لأنهما ينقذان النفس البشرية، فالقدر ينقذها من الغرور، لأن الله تعالى خالق الإنسان وخالق فعله، وإرادة الإنسان ليست مستقلة عن الإرادة الإلهية، ويحدثنا النورس عن بعض الهاءات الآية القرآنية الكريمة "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك"٠

"إن ما تقتضيه النفس دائما أنها تنسب الخير إلى ذاتها، مما يسوقها هذا إلى الفخر والعجب، فعلى المرء أن لا يرى من نفسه إلا القصور والنقص والعجز والفقر، وأن يرى كل محاسنه وكمالاته إحسانا من فاطره الجليل، ويتقبلها نعما منه سبحانه فيشكر عندئذ بدل الفخر، ويحمد بدل المدح والمباهاة"٠ وتوصل شيخنا النورسى إلى أن نوازع الخير فى النفس البشرية مردها فى الغالبية الغالبة منها إلى القدر، وقد استثمر فى دعوة النفس الخيرة إلى التواضع والبعد عن الغروب وزيادة الاعتداد بالنفس الذى إذا زاد قد يخرجها عن طاعة الله، ويدفعها إلى الطغيان والخطأ، بينما نوازع الشر والرذيلة فى أعماق هذه النفس ودوافعها ذاتية، وتنطلق النفس إليها مستغلة ما يتاح لها من حرية تستوجب مسئوليتها، واستثمر ذلك فى دفع النفس المخطئة إلى التوبة لضمان عدم العودة إلى ارتكاب السيئات، وكان تخريجه هذا منهجا تربويا رائعا٠

واستمع إلى جميل عبارته التى يقول فيها:

"إن الذى يعرف (أنا) على طبيعتها وعلى وجهها الصحيح، ويلزمها حدها، يدخل تحت بشارة (قد أفلح من زكاها)، إذا نسى (أنا) حكمة خالقه معتقدا فى نفسه إنه المالك، فقد خان الأمانة، ودخل ضمن النذير الإلهى (وقد خاب من دساها)٠

وتأمل - أيضا - عبارته البالغة الوضوح، يقول:

"إن الله تعالى لما خلق الخير المحض أعنى الملائكة، والشر المحض أعنى الشياطين، وما لا خير عليه ولا شر أعنى البهائم، اقتضت حكمة الفياض المطلق وجود القسم الرابع الجامع بين الخير والشر، إن انقادت القوة الشهوية والغضبية للقوة العقلية فاق البشر على الملائكة بسبب المجاهدة، وإن انعكس القضية صار أنزل من البهائم لعدم الضرر"٠

وهكذا يضع النورسى من أسس التربية الإسلامية، محاربة شهوات النفس وطموحاتها، سبيلا لتطويعها للعمل الصالح، وهى عودة حقيقية وعملية إلى أسلوب القرآن الكريم فى تربية النفس البشرية٠

والمحصلة لكل ما تقدم، أن المؤمن الكامل، المطمئن قلبه، يفوض أمر الكائنات كلها، ونفسه كذلك، إلى الله سبحانه وتعالى، فيتحمل المسؤولية، مستندا إلى الجزء الاختيارى الذى يعتبره مرجعا للسيئات، وينظر إلى القدر فى الحسنات والفضائل الصادرة عنه، لئلا يأخذه الغرور، فيشكر ربه بدل الفخر، ويرى القدر فى المصائب التى تنزل به فيصبر٠

ومن بين ملامح رؤية النورسى الواضحة والعميقة لمسألة القدر والاختيار، أن الجزء الاختيارى، ينجى الإنسان من الشعور بعدم المسؤولية، لأن الله تعالى لما كلفه خيره، إذ أن التكليف لا يكون بلا اختيار، وهو - الجزء الاختيارى - لا ينافى القدر، بل القدر يؤيد الجزء الاختيارى، لأن

القدر نوع من العلم الإلهي، وقد تعلق العلم الإلهي باختيارنا، ولهذا يؤيد الاختيار ولا يبطله، فكل شيء - كبيرا أو صغيرا - يدخل في دائرة الوجود، فهو بقدر الله تعالى، والقدر هو علم الله تعالى، بما يقع في ملكه.

وهنا يصل بنا شيخنا إلى مسألة عقائدية كلامية ذات أهمية جليلة لدى العلماء المحققين، وتمثل أعمق وأعضل مسألة لي القدر، وهي كيف يمكن التوفيق بين القدر والجزء الاختياري.

وتقدم لنا رسائل النور حلا لهذه المعضلة يتمثل في التالي:

أن عدم علمنا بكيفية التوفيق - بين القدر والجزء الاختياري - لا يدل على عدم وجوده، وأن كل إنسان يشعر بالضرورة أن له إرادة واختيارا في نفسه، وأن القدر يؤيد الجزء الاختياري، لأن القدر نوع من العلم الإلهي، وقد تعلق العلم الإلهي باختيارنا، ولهذا يؤيد الاختيار ولا يبطله.

وتدخلنا رسائل النور - وهذه إحدى سماتها التي تتميز بها - في حوار مع بعض الفرق الكلامية التي تناولت هذه المسألة، وتقدم رأيا تتميز به عن هذه الفرق، حين ترى أن القدر يتعلق تعلقا واحدا بالسبب وبالمسبب معا، فالإرادة تتعلق مرة بالمسبب ثم بالسبب مرة أخرى، أي أن هذا المسبب سيقع بهذا السبب، لذا يجب ألا يقال: ما دام موت الشخص الفلاني مقدرا في الوقت الفلاني، فما ذنب مني رميه ببندقية بإرادته الجزئية؟ إذ لو لم يرمه لمات أيضا؟

ويوضح لنا شيخنا النورسي لم يجب ألا يقال ذلك، يقول:

"لأن القدر قد عين موته ببندقية ذاك، فإذا فرضت عدم رميه، عندئذ تفرض عدم تعلق القدرة فبم تحكم إذن على موته، إلا إذا تركت مسلك أهل السنة والجماعة، ودخلت ضمن الفرق الضالة التي تتصور قدرا للسبب

وقدرا للمسبب، كما هو عند الجبرية، أو تنكر القدر كالمعتزلة أما نحن أهـــل الحق فنقول:

لو لم يرمه، فإن موته مجهول عندنا، أما الجبرية فيقولون، لـــو لــم يرمه لمات أيضا، بينما المعتزلة يقولون، لو لم يرمه لا يموت".

٢ - الأسباب لا تأثير لها إيجادا ولا خلقا :

تظهرنا "رسائل النور" على أن الأسباب لا تعمل كيفما تشاء، حســب هواها وبلا بصيرة، بل تقوم بمهمتها وفق أمر يفرض عليها من الخالق عـــز وعلا، ويدعونا النورسى إلى تأمل قوله تعالى: (ولو شاء الله لذهب بســمعهم وأبصارهم) فيقول:

تأمل (شاء) تجد أنها إشارة إلى أن الرابط بين السبب والمسبب إنمـــا هى المشيئة والإرادة الإلهية، فالتأثير للقدرة، وما الأسباب إلا حجاب العـــزة والعظمة لئلا تباشر يد القدرة بالأمور الخسيسة فـــى ظـــاهر نظـــر العقـــل، والتصريح بلفظة (الله) إشارة إلى زجـــر النـــاس عـــن الإبتـــلاء بالأســـباب والانغماس فيها، وأيضا لدعوة الأذهان إلى رؤيـــة يـــد القـــدر خلـــف كـــل الأسباب.

وأما (لذهب) فإشارة إلى أن الأسباب ليست مسلطة ومسئولية علـــى المسببات، حتى إذا رفعت بقيت المسببات في جوف العـــدم يلعـــب بـــها يـــد التصادف وتشتتها بالاتفاق، بل يد القدرة حاضرة خلف الأسباب، فـــ (لذهـــب) رمز إلى ا، الحواس الخمس الظاهرة ليست متولدة من الطبيعة، ولا لازمـــة لتجاويف السمع والبصر، بل إنما هى هداياه تعالى وعطاياه، وما التجـــاويف والأسباب إلا شرائط عادية.

ويعطينا النورسى أمثلة على أن الأسباب تقوم بمهمتـــها وفـــق أمـــر يفرض عليها، منها - أى من هذه الأمثلة - أى الآية الكريمة (قلنا يانار كونى بردا وسلاما على إبراهيم)، تبين معجزة سيدنا إبراهيم عليه الســـــلام، ومـــن إشاراتها اللطيفة، أن النار - كسائر الأسباب - ليس أمرها بيدها، فلا تعمــــل كيفما تشاء حسب هواها وبلا بصيرة، تقوم بمهمتها وفق أمر يفرض عليـــها، فلم تحرق سيدنا إبراهيم لأنها أمرت بعدم الحرق، وأن للنار درجـــة تحـــرق ببرودتها، أى تؤثر كالاحتراق، فالله سبحانه يخاطب البرودة بلفظـــة "ســـلاما" بأن لا تحرقى أنت كذلك إبراهيم، كما لم تحرقه الحرارة، أى أن للنـــار فـــى تلك الدرجة تؤثر ببرودتها كأنها تحرق، فهى نار وهى برد.

مثال آخر على أنه لا تأثير للأسباب قط، عندما ألقى بسيدنا يونس بـــن متى - عليه السلام - إلى البحر، فالتقمه الحوت، وغشـــيته أمـــواج هائمـــة، فداهمته الرهبة والخوف من كل مكان وانقطعت أمامه أسباب الرجاء وأسندت أبواب الأمل، كانت مناجاته الرقيقة وتضرعه الخالص الذكى: "لا إله إلا أنـــت سبحانك إلى كنت من الظالمين"، واسطة نجاة ووسيلة خلاص، وســـــر هـــذه المناجاة العظيم هو، أن الأسباب المادية قد هوت كليـــا فـــى ذلـــك الوضـــع المرعب، وسقطت نهائيا، فلم ترحك ساكنا، ولم تترك أثرا، فلا ينجيه ســـبب، ولا يخلصه أحد، ولا يوصله إلى ساحل السلامة بأمان، إلا من بيـــده مقـــاليد الليل وزمام البحر والحوت معا، ومن يسخر كل شىء تحت أمره، حتى لـــو كان الخلق أجمعين تحت خدمته عليه السلام ورهن إشارته فى ذلك الموقـــف الرهيب، ما كانوا ينفعونه بشىء.

وكل هذا يظهر بداهة أن وراء حجاب الأسباب ربا كريمـــا حكيمـــا، رحيما، وأن ما نراه من أشياء ليست إلا من صنعه وإبداعـــه ســـبحانه، وأن الأسباب عاجزة عجزا تاما عن الخلق والإيجاد، إذ "كيف يتصور أن تكـــون

الأسباب الطبيعية البسيطة الجامدة التى لا شعور لها ولا اختيار قابلة لإيجـــاد الموجودات، ولاختراع أفرادها التى كل منها صنعة عجيبة مـــن معجـــزات القدرة، فكل الأفراد مع سلاسلها تشهد بلسان حدوثها وإمكانها شهادة قاطعـــة على وجوب وجود خالقها جل جلاله،

وأما حكمة وضع الأسباب فتتمثل فى كونها حجب ومرايـــا تصـــرف القدرة الإلهية؛ واستمع إلى النورسى يقول:

"يا أيها الفاضل المنغمس فى الأسباب إن الأسباب حجـــاب تصـــرف القدرة، إذ العزة والعظمة تقتضيان الحجاب، لكن المتصرف الفعال هو القـــدرة الصمدانية، إذ التوحيد والجلال هكذا يقتضيان،

الفهرس







